

فلسفة هابز

تأليف:
عبد الفتاح الديري



THE
FEDERAL BUREAU OF INVESTIGATION
UNITED STATES DEPARTMENT OF JUSTICE

WASHINGTON, D. C. 20535
TELEPHONE ROOM (202) 646-6000
TELETYPE ROOM (202) 646-6000

MAIL ROOM (202) 646-6000
RECORDS MANAGEMENT (202) 646-6000
TRAINING (202) 646-6000

IDENTIFICATION (202) 646-6000
INVESTIGATIVE (202) 646-6000
LABORATORY (202) 646-6000

LEGAL COUNSEL (202) 646-6000
PLANNING AND ADMINISTRATION (202) 646-6000
RESEARCH AND ANALYSIS (202) 646-6000

TECHNICAL SERVICES (202) 646-6000
TRAINING (202) 646-6000
OFFICE OF THE ATTORNEY GENERAL (202) 646-6000

OFFICE OF THE DEPARTMENT OF JUSTICE
OFFICE OF THE ATTORNEY GENERAL
OFFICE OF THE INSPECTOR GENERAL

OFFICE OF THE SECRETARY OF JUSTICE
OFFICE OF THE ASSISTANT ATTORNEY GENERAL
OFFICE OF THE CHIEF OF BUREAU

12018

1999

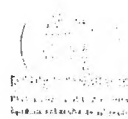
فلسفة هيكل

199.43 111.88

هيكل
الفلسفة الألمانية

بم
عبد الفتاح الديدي

| | |
|---------------------------------|-------------|
| الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية | |
| 199.43 | رقم التصنيف |
| دي. ف. | |
| 199.43 | رقم التسجيل |



General Organization of the Alexandria
Library (GOAL)
199.43
Bibliography of the Alexandria Library

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد بالقاهرة

الغلاف من تصميم الفنان

حسن عنبر

بالتأليفزيون العربى

الفهرس

صفحة

| | |
|-----|--------------------------------------|
| ١ | مقدمة |
| ٣ | الفصل الأول : حياة هيغل وعصره |
| ١٦ | الفصل الثانى : فلسفة هيغل |
| ٣١ | الفصل الثالث : أصالة هيغل الفلسفية |
| ٤٧ | الفصل الرابع : هيغل الحقيقى |
| ٦٢ | الفصل الخامس : الحرية فى فلسفة هيغل |
| ٧٢ | الفصل السادس : تطور هيغل فى حياته |
| ٨٣ | الفصل السابع : الجدل الميجلى |
| ١٠٠ | الفصل الثامن : المعرفة المطلقة |
| ١٠٨ | الفصل التاسع : منطق الفلسفة |
| ١١٩ | الفصل العاشر : أقسام الفلسفة النسقية |
| ١٥٥ | الفصل الحادى عشر : هيغل وكانط |
| ١٧٦ | الفصل الثانى عشر : المنطق والتاريخ |
| ١٩٤ | الفصل الثالث عشر : ظاهرية الفكر |
| ٢١٢ | الفصل الرابع عشر : دلالات الظاهرية |
| ٢٣٥ | الفصل الخامس عشر : أبعاد الظاهرية |

صفحة

| | | | | |
|-----|---|---|---|---|
| ٢٤٩ | . | . | . | الفصل السادس عشر: اليهود في نظر هيجل |
| ٢٦٠ | . | . | . | الفصل السابع عشر: هيجل وهيلدرلين |
| ٢٧٠ | . | . | . | الفصل الثامن عشر: هيجل وماركس |
| ٢٨٦ | . | . | . | الفصل التاسع عشر: هيجل بين البداية والنهاية |
| ٣٠٠ | . | . | . | خاتمة |

مقدمة

أود أن أبدأ كتابي هذا بإشارة عابرة إلى مسألة تشغل بال الكثيرين في هذه الأيام . هذه المسألة هي ما إذا كانت العودة إلى هيجل تعنى نجاح للميتافيزيقا وانتصارها على نزعات المهدم وأساليب الاعتداء عليها وطرق الانقاص من قدرها .

والواقع أننا لا ننظر إلى المسألة على هذا النحو ولا نقيم المشكلة لحساب مدى الخسارة والكسب في حقل الميتافيزيقا ولا ينبغي أن يرى أحد الباحثين في الارتداد إلى هيجل انتصاراً للميتافيزيقا وإلا فسوف تعد جميع لحظات التاريخ — تاريخ الفلسفة — لحظات أنتصار للميتافيزيقا .

فقد ظهرت نزعات العداء للميتافيزيقا منذ ظهرت الفلسفة نفسها . ومن الفلاسفة الإغريق من ناصب الميتافيزيقا العداء الصريح . وفي العصور الوسطى المسيحية وفي العصور الوسطى الإسلامية ظهرت كتب تحارب الفلسفة وتهدم أسسها مثل كتاب تهافت الفلاسفة، كما انقسم الفلاسفة إلى واقعيين وتصوريين وأسميين . وحاولت النزعة الأخيرة — أى الاسمية — أن تقيم حداً حاسماً لكل المسائل الفلسفية بحيث تفصل بين ما يليق بالفكر أن ينظر فيه وما لا يليق به أن يتعرض له . وأمتلأت عصور النهضة والعصور الحديثة والفلسفات المعاصرة بأشد ضروب العداء والكراهية للميتافيزيقا . وأخيراً في مصر منذ سنوات اتجهت نزعات وقتية عارضة إلى مناصبة الميتافيزيقا العداء على أساس أنها شارفت النهاية في العالم بأسره .

ولم نشأ أن نعلق على هذا الموقف في ذلك الوقت لإيماننا بأن الفلسفة

لم تفرغ قط من مثل هذه التأكيدات ولم تفرغ قط من الاستمرار ومن اتصال حركتها نحو النمو والأصالة والاكتمال . وليس من قبيل الانتصار أن نعلن اليوم عودة الهيكلية وأن نشير إلى تجدد الميتافيزيقا في العالم الآن . حسبنا أن يكون هذا مجرد إحساس منا بالاستمرار في المهمة الخالدة لعلم الميتافيزيقا .

ولكن ما السر في أن يحظى فيلسوف مثل هيجل هذه الأيام بهذا الاهتمام الذي لم يبلغه فكري فلسفي من قبل ؟ لاشك في أن هذا الاهتمام بهيجل ذو دلالة كبيرة . ودلالته أن مقاييس الصدق لدى الإنسان لا يمكن أن تسكتفي بالمنظور الجزئي المحدود . ويكفي استمرار تطلع الإنسان إلى آفاق أوسع للصدق وأبعاد أكثر ارتباطاً بالحقيقة ككل حتى يستمر القلق إزاء القواعد والمقاييس الجزئية المحدودة . ولا يفي إطلاقاً تقدير الصدق الجزئي المرتبط بواقعة محدودة عن التطلع لاستيعاب الصدق الكلي الذي تتعلق به هذه الواقعة الجزئية وغيرها . فلا يكون التقدير مرتبطاً بمستوى واحد ولا يقتصر العقل على الرؤية المختصرة .

هذا من جهة . ومن جهة أخرى يعد الارتباط بمشاكل الإنسانية في العصر الحاضر من أبرز سمات هذا الزمن . فلم يعد الإنسان يقتصر على مشاكل بيئته أو بلده وإنما صار يرى اتصال مشاكله بمشاكل العالم الإنساني بأكمله . ولا يسكتفي الناس هنا أو هناك بما يدور في إطار حياتهم المحدودة المحيطة بهم . ويرجع ذلك كما هو واضح إلى أن الإنسانية بكاملها صارت مترابطة كما صارت مشاكل العالم متشابكة تشابكاً لا يسمح بأي تجزئة أو تقطيع . وما يجري هنا يؤثر فيما هناك وما يقع في جانب من الأرض يتردد صدى في كل جوانب الأرض . ومن باب أولى أن يحذر الإنسان الاعتماد على نظرة مقفلة ضيقة في القياس والتقدير وفي رؤية الحقيقة . ولذا تعود الهيكلية لتزف إلى الناس مستويات الحقيقة ومقاييس

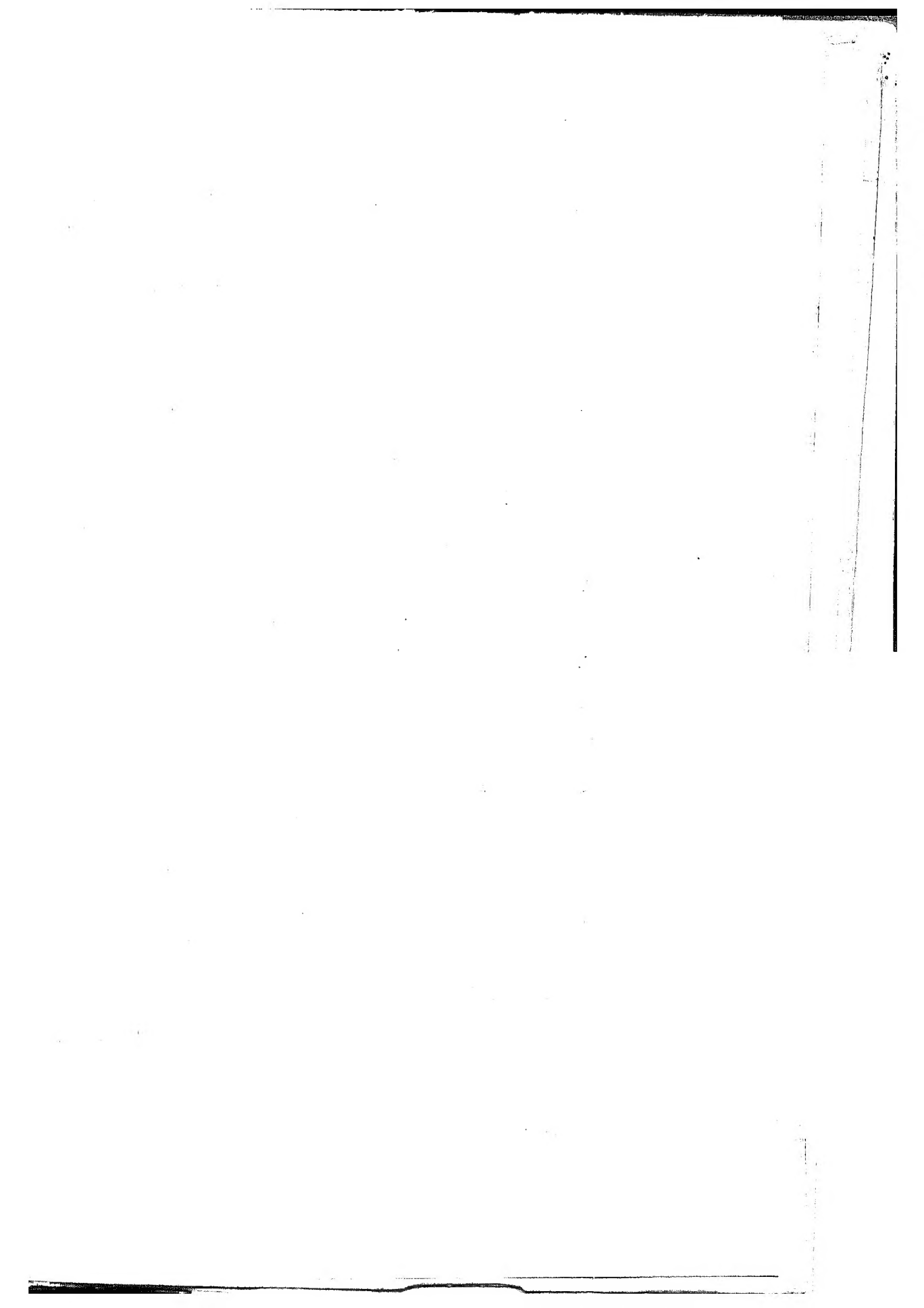
الصدق ولترفع عين الانسان بعيداً عن الأفق المحيط به في دنياه الصغيرة وفي عالمه القريب .

وبعد الارتباط بفلسفة هيغل ارتباطاً مصيرياً بالنسبة إلى كل الفلسفات التي ظهرت في العالم من بعده . فلم يكذب يخلو تيار فلسفي في أواخر القرن الماضي وفي أوائل القرن الحاضر على وجه الخصوص من موقف محدد من هيغل سواء بالتأييد أو بالمعارضة . وقد تنبأ هيغل نفسه بذلك حين اعتبر فلسفته آخر فلسفات هذا العالم . ولعل شيوع فلسفته وذيوعها وتأثيرها الظاهر في كل الاتجاهات هو ما كان يعنيه هيغل بقوله أنها آخر الفلسفات . فلن يأتي في تاريخ الفلسفة مستقبلاً ما لا يحمل مسحة من هيغل أو نفحة من نفحاته .

وسبق أن أصدرت دار المعارف كتاباً لي عن هيغل في سلسلة نوابع الفكر الغربي . ولا أزعج أني وفقت في ذلك الكتاب بصورة نهائية . ولكنني عرضت تفسيراً جديداً فيه مؤداه أن جوهر هذه الفلسفة الهيجالية هو التاريخ والخبرة . وقت بعرض فلسفته من وجهة النظر هذه واكتفيت بالعرض المبسط لموضوعاتها لإتاحة الفرصة أمام القارئ العادي من أجل الإلمام بها والتعرف عليها . ولاشك أن هيغل لا يحتمل أن يصدر عنه كتاب واحد ولا يمكن أن يعكس فلسفته كتاب مفرد في لغة بأكملها .

لهذا أعود فأتناول فلسفة هيغل في هذا الكتاب حرصاً على تقديم هيغل بأنسب صورة لقراء العربية لكي يتابعوا أجواء الفكر الفلسفي وموجاته في العالم بأسره ويعرفوا أحدث المواقف وأدق الأحداث الجارية في الوقت الحاضر . وليس في عودة العالم إلى هيغل اليوم دليل على انتصار الميتافيزيقا . بل تدل عودة العالم إلى هيغل اليوم على حاجة هذا العالم الماسة إلى الأصالة وإلى رحابة النظر العقلي .

عبد الفتاح المبردى



الفصل الأول

حياة هيجل وعصره

ولد هيجل في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ بمدينة اشوتو تجارت بألمانيا . وأسمه بالكامل هو جورج فيلهلم فريدريش هيجل . وكان والده جيورج لودفيج هيجل موظفا حكوميا كما كانت أمه ما ريا الجدلية من أسرة تدعى « فروم » .

وفي تلك السنة التي ولد فيها هيجل بالذات كان جوته يقوم بدراسات بجامعة اشتراسبورج وكان يبلغ الواحدة والعشرين من عمره وحصل في السنة التالية على ليسانس القانون . واعتاد لقاء مجموعة من الأصدقاء ولكن أبرز هذه اللقاءات هي لقاءه للفيلسوف هردر . وبعد ذلك بعام واحد أى في سنة ١٧٧٢ بدأ جوته يمارس المحاماة وأحب شارلوتة بوف التي تعد بمثابة الصورة الأصلية أو الشخصية الحقيقية للمحبوبة المسماة « لوتة » في قصته الخالدة « آلام فرتر » . أما في سنة ١٧٧٣ فقد أصدر جوته قصته عن « جوتس » . وهي نفس السنة التي دخل فيها هيجل المدرسة الأولية وأشرفت والدته بنفسها على هذه المرحلة الأولية وأكملت ما كانت تزوده به المدرسة الأولية . ثم ألحق سنة ١٧٧٥ بالمدرسة الرومانية .

وقد دخل هيجل المدرسة الدينية الثانوية بمدينة اشوتو تجارت سنة ١٧٨٠ . وهي المدرسة التي بقى فيها قرابة احد عشر عاما . وفي أثناء هذه السنوات حدثت أحداث خاصة بالنسبة لهيجل شخصيا وأحداث عامة بالنسبة إلى الحضارة والتاريخ .

ومن الأحداث الخاصة التي مرت به وفاة أمه سنة ١٧٨٣ وشروعه في كتابة مذكرات بالألمانية واللاتينية عن « حوار بين أوكشاف وأنطوان وليبيدوس » سنة ١٧٨٥ وآخر عن « الديانة لدى الإغريق والرومان » سنة ١٧٨٧ . ونال دبلوم الدراسة الثانوية المسمى « بالماتوروم » Maturum سنة ١٧٨٨ وسجل نفسه بالمعهد الأسقفى في توبينجين للدراسة البروتستانتية بمنحة حكومية أو بمنحة من الدوق بلغة ذلك العصر . وانجز كذلك في سنة ١٧٨٨ بحثاً عن « بعض الفوارق والاختلافات بين الشعراء القدماء والشعراء المحدثين » . ومما هو جدير بالذكر هنا أن هذا البحث قد نشر مع البحثين السابقين المشار إليهما في الأسطر المتقدمة في كتاب أطلق عليه هوفمايستر Hoffmeister اسم « وثائق خاصة بتطور هيجل » ونشره سنة ١٩٣٦ . وقد حصل هيجل على شهادة التعليم الفلسفى سنة ١٧٩٠ بذلك المعهد الأسقفى . ولكنه يقرر سنة ١٧٩٣ بعد مناقشة بحثه أمام لجنة المعهد التخلي عن عمله كقسيس وممارسة التعليم في مدينة بيرن . وهى السنة التى انتهى فيها من بحثه عن الديانة القومية والمسيحية .

وكانت هذه السنوات بعينها مسرحاً لتحويلات وأحداث هائلة في القرن الثامن عشر . إذ استطاع « وات » العالم المشهور أن يحقق استقلال البخار في الصناعة سنة ١٧٧٥ . واعلنت الولايات المتحدة الأمريكية استقلالها وأصدر آدم سميث كتابه عن « طبيعة وأسباب غنى الأمم » وظهر كتاب جيمون عن « انحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية » سنة ١٧٧٦ . ومات جان جاك روسو سنة ١٧٧٨ كما أصدر كانط كتابه عن نقد العقل الخالص سنة ١٧٨١ . وهى السنة التى ظهرت فيها مسرحية شيلر عن « اللصوص » . وما أن جاءت سنة

١٧٨٣ حتى كان « لافوازييه » قد حقق تحليل المساء وكان صهر الحديد وتشكيله قد تحقق بنجاح .

وأصدر هيردر كتابه عن « أفكار حول فلسفة التاريخ » سنة ١٧٨٤ .
وهيردر هو مؤسس النزعة الإنسانية الدينية في العصر الحديث . وكان قد ذهب إلى أن التاريخ الإنسانى نتيجة مترتبة على طبيعة الإنسان وللمؤثرات الطبيعية المحيطة به . والمجتمع فى نظره كل عضوى موحد : وبلغ عمره آنذاك أربعين سنة .

وفى سنة ١٧٨٥ ظهر كتاب جاكوبى عن فلسفة اسبينوزا . وكان جاكوبى من أصحاب جوته . وفى نفس السنة أقيم أول مصنع نسيج فى العالم اعتمادا على استغلال قوة البخار . وفى سنة ١٧٨٦ مات فريدريك الثانى وخلفه فريدريك فيلهيلم الثانى . وفى سنة ١٧٨٧ أعلن دستور الولايات المتحدة الأمريكية . وفى سنة ١٧٨٩ وهى سنة مشهورة أصدر فيها بنقام كتابه عن « مبادئ الأخلاق والشرع » وهبت الثورة الفرنسية واحتل الثوار مبنى سجن الباستيل وتم إعلان حقوق الإنسان والمواطن . وظهر كتاب نقد مملكة الحكم للفيلسوف كانط سنة ١٧٩٠ وتحقق اختراع التلغراف البصرى بعد ذلك بسنة واحدة .
وسنة ١٧٩٢ هى سنة ظهور كتاب فيشته عن « نقد الوعى بكل صوره » وفى السنة التالية ظهر كتابه عن « اسهامات فى الثورة الفرنسية » . وفى هذه السنة اعدم لويس السادس عشر واخترعت آلة حلج الأقطان .

ومما لاشك فيه أن هذه الأحداث الخارجية تشارك مشاركة فعالة فى إبراز العصر الذى نشأ فيه هيكل نشأته الأولى . وهى تظهر كل الروافد التى لم تلبث أن التهمت بشبابه وبنشأته وعملت عملها فى تحديد إطارات فكره وفى تشكيل عقله وروحه وأدت إلى تأسيس الأرضية التى بنيت عليها مبادئ فلسفته

بأكملها . وظل هيجل بعد ذلك مدة ست سنوات يزاول مهنة التعليم الخاص . وكانت هذه السنوات بمثابة المرحلة التي تحقق خلالها نضج فيلسوفنا وتم له فيها الوقت الكافي لتأمل آرائه واستعراضها في بعض كتاباته . وبدأ في تحرير الدراسات التي عرفت فيما بعد باسم كتابات الشباب أو باسم الكتابات الدينية لهيجل في شبابه^(١) . وقد نشر هذه المقالات هيجل بنفسه في فترات متباعدة ولكن أعيد تجميعها ونشر بعضها على يد نوهل Nohl بمدينة توبينجين سنة ١٩٠٧ . وقد أوردنا حقيقة هذه الكتابات كاملة بكتابنا عن هيجل (ص ٥٣) ثم أعدنا الإشارة إليها عابرين (ص ١١٧) . وقد ورد بعض الخلط بين اسمي هيجل ونوهل في الموضع الأخير استغله بعض الكتاب للإساءة إلى الكتاب متعاميا عن الحقيقة الواضحة الجلية الواردة بالموضع الأول . وكان الأولى به أن يصحيح الموضع الأخير على هدى ما جاء من كلامنا في الموضع الأول ولكن هي شهوة التجريح !

وجاء في كلامنا عن كتابات الشباب عند هيجل في الموضع الأخير أن هيجل نشر هذه المقالات بنفسه . وهذا صحيح . ولكن استبدل اسم نوهل باسم هيجل بعد ذلك ووردت العبارة كأن هيجل أصدر هذه الكتابات بنفسه سنة ١٩٠٧ . ورغم وضوح هذا الخلط للطبعي فقد اصر الناقد على ان يسخر مما قلناه وتجاهل ورود الكلام واضحا بهذا الصدد من قبل (ص ٥٣) بدون اي لبس . وقلنا ايضاً حينذاك ان كلا من روزنكرانتس وديلتي عاوننا في إصدار ونشر الكثير من هذه الكتابات .

وترجع أهمية تلك الكتابات إلى أن ظهورها سابق على ظهور كتابه عن

(1) Theologische Jugendschriften

ظاهريات الفكر وتمعد بمثابة التجارب أو البروفات الأولى لآرائه هنالك .
ويعد ماورد بظاهريات الفكر امتدادا لهذه الكتابات .

والواقع أن هيجل نشر أولى هذه الكتابات تحت عنوان « حياة المسيح »
سنة ١٧٩٥ ونشر ثانيا في نفس تلك السنة أيضاً تحت عنوان « وضع الديانة
المسيحية » . ويهمنا أن نعرف أن هيجل واصل في تلك السنوات علاقات
الصدقة التي كان قد عقد أواصرها منذ شبابه الأول وبالأخص مع كل من
هيلدرلين وشيلنج . وهيلدرلين هو الشاعر الذي صادق هيجل منذ بدأ دراسته
بالمعهد الأسقي وقرأ معه معظم الأعمال الأدبية اليونانية واطلع معه جنباً إلى
جنب على مؤلفات أفلاطون . وظهرت أعراض الجدل الهيجلي على أعمال
هيلدرلين الشعرية مما جعلنا نرجح أن هيلدرلين هو صاحب الإيماء بفكرة
الجدل إلى هيجل بصورتها النهائية في مقالاتنا عن هيلدرلين بكتاب « أدبنا
والاتجاهات العالمية » . أما شيلنج ففيلسوف الهوية الذي اعتاد هيجل أن
يناقش الأفكار السياسية والثورية في ناديه وصار من اصدقائه الخالص . وقد
قيل ان فلسفة الهوية من الفلسفات التي أثرت تأثيراً كبيراً على هيجل . وهي
الفلسفة التي تجعل من الروح والطبيعة نفس الشيء ممثلاً في المطلق . وهذه
الفلسفة Id-ntitäts Philosophie — فلسفة الهوية — لتمييز بين الروح والمادة أو
بين الذات والموضوع . وتنتهى هذه الفلسفة إلى ما يشبه الفلسفة الاسبينوزية .
ولكن من شراح الفلسفة من رفضوا هذا التقارب بين كل من هيجل وشيلنج
ممثلاً في فلسفة الهوية .

ويوجد ضمن أبحاث الكتاب الذي نشره هوفمايستر وأشرنا إليه من
قبل باسم « وثائق خاصة بتطور هيجل » بحث عن « أول برنامج المثالية
الألمانية » وهو عبارة عن مذكرات كتبت خلال رحلة إلى أعلى البلاد الألمانية

سنة ١٧٩٦ . ولعله مما تحسن الإشارة إليه هنا أن شيلنج اصدر في نفس السنة كتابا تحت عنوان « خطابات حول النزعة النقدية والنزعة التوكيدية (الدوجماتية) » . ونشر فيشته كذلك « أسس القانون الطبيعي » وتبعه كاتل سنة ١٧٩٧ بنشر « مبادئ ميتافيزيقا الأخلاق » . ولا يفوتنا أن هيلدرلين الشاعر بدأ في هذه السنة ينشر كتابيه عن « هيريون » .

وفي سنة ١٧٩٨ اصدر مالتوس كتابه المشهور عن السكان كما اصدر فيشته كتابه عن مذهب الأخلاق . وكتب هيجل بحثا جديدا عن « الوضع الداخلي الجديد في ولاية فورتمبيرج » وهي الولاية التي تضم العناصر الشقابية من الألمان وتقع فيها مدينة اشتوتجارت التي ولد فيها هيجل نفسه . ومن أبحاثه في هذه السنة أيضاً : « روح المسيحية ومصيرها » وهو من الأبحاث التي ضمها نوهل إلى مجموعته من مؤلفات الشباب الصادرة في سنة ١٩٠٧ .

وتوفي والد هيجل سنة ١٧٩٩ . وهي السنة التي كتب فيها بحثه عن « دستور ألمانيا » وتعليقه على « أبحاث حول مبادئ الاقتصاد السياسي » وهو كتاب ألفه استيوارت في إنجلترا سنة ١٧٦٧ ونشرت منه مقطوعات مترجمة إلى الألمانية سنة ميلاد فيلسوفنا (أى سنة ١٧٧٠) .

وفي سنة ١٨٠٠ اخترع فولتا العمود الكهربائي واصدر شيلنج كتابه عن « نسق المثالية الترنسندنتالية » . وفي السنة التالية (أى في سنة ١٨٠١) اصدر فيشته بحثه عن « الدولة التجارية المغفلة » كما اصدر جاكوبى كتابه « حول مهمة النقد » . أما هيجل فقد ناقش دراسته الخاصة عن « مدارات الأفلاك » لتأهيل الأستاذية أو ما نسميه اليوم بدكتوراه الهابيل وتم تعيينه مدرسا في جامعة يينا في تلك السنة . وظهر في منتصف تلك السنة (١٨٠١) تقريرا

بحثه عن « الفرق بين نسقي فيشته وشيلنج الفيلسفين » وهو البحث الذى دافع فيه عن شيلنج واستند إليه الكثيرون فى القول بتأثير فلسفة شيلنج على فكره .

وأصدر شيلنج سنة ١٨٠٢ كتابه عن « حوار حول المبدأ الطبيعى والمبدأ الألهى للأشياء » وتعاون شيلنج وهيجل أثناء وجودهما فى بينا على إصدار صحيفتهما الفلسفية النقدية التى امتلأت بالكتابات عن فلسفة الهوية Identitäts philosophie التى اشتهر بها شيلنج . ومن مقالات هيجل المشهورة فى هذه الصحيفة النقدية ما يلى :

١ --- حول جوهر الفلسفة النقدية .

٢ --- كيف يستوعب الحس المشترك الفلسفة .

٣ --- صلة النزعة الشكية بالفلسفة .

٤ --- الإيمان والمعرفة .

٥ --- الطرق العلمية لتناول الحق الطبيعى .

ومن أبحاثه خارج إطار الصحيفة فى تلك السنة دراسته عن « نسق الأخلاق الاجتماعية » وبدأ طبع محاضرات بينا فى سنة ١٨٠٣ . وبعد ذلك بسنتين تم تعيينه استاذاً (استثنائياً) فى تلك الجامعة بتوصية من جوته . ومما هو جدير بالذكر هنا أنهما لم يكونا قد التقيا حتى ذلك الوقت . بل لقد تم بينهما لقاء واحد سنة ١٨٢٧ واكتشفا فى ذلك اللقاء مدى الفارق الهائل بين تفكير كل منهما . والواقع أن الاختلاف بينهما يكشف عن جوهر الفكر الهيجلى نفسه كما يكشف عن طبيعته . ولعل هذا مما يساعد على ظهور القصور وأوجه النقص فى فلسفة هيجل كما سوف نرى فى الفصل التالى مباشرة عند

الكلام عن نظرية العلم عنده . فقد كان تفكير هيجل معيبا في جانب العلم ولكنها في الواقع عيوب مترتبة على تفكيره الفلسفي وذات دلالة كبيرة في إظهار تأثير الموقف الجدلي على أوجه الفكر المتباينة .

. ووقعت الحرب النابليونية وقصفت مدافعها مدينة يينا سنة ١٨٠٦ . وتهدمت الجامعة في تلك السنة ومرت بهيجل ظروف سيئة عقب تلك الحرب المدمرة . وأرسل جوته معونات مالية إلى هيجل . ولكنه استعاد مكانته عقب إشرافه على تحرير صحيفة بامبرج . وقد قبل هذا العمل مضطراً إليه سنة ١٨٠٧ . وهي السنة التي ظهر فيها كتابه المشهور عن « ظاهريات الفكر » . وبما يروى في تلك السنة أنه رزق بابن غير شرعي أسماه لودفيج توفي غرقاً — كما يقال — بالشرق الأقصى في نفس السنة التي توفي فيها هيجل متأثراً بعدوى السكوليرا وهي سنة ١٨٣١ .

ولا تلبث أن تتوالى الأحداث على مسرح الفكر والحياة بشكل مركز وبصورة قوية . فيتولى هيجل منصب مدرس ثم ناظر مدرسة نورمبرج الثانوية سنة ١٨٠٨ . ويظهر فيشته كتابه بعنوان « خطاب إلى الأمة الألمانية وبطبع جوته كتابه عن « فاوست » بصورته النهائية . وتجري معارك حربية أوربية مشهورة خلال سنة ١٨٠٩ التي نشر فيها هيجل كتابه عن « المدخل إلى الفلسفة » المعروف باسم البرويديتيك .

وجدير بالذكر هنا أن لامارك نشر في هذه السنة نفسها كتابه عن فلسفة الأنواع الحيوانية Philosophie zoologique . ونشر جوته كتابه في نفس الموضوع تحت عنوان « أوجه التماثل في الانتخاب الطبيعي » . وكان لامارك قد نشر سنة ١٨٠٢ كتابه المشهور عن « الهيدروجيولوجيا » وهو كتاب يدور حول موضوع التكوين للمائي لطبقات القشرة الأرضية . واحتوت كتب

لامارك على نظريتي الطفرة البيولوجية والتحولية البيولوجية . وكلاهما من النظريات التي قال بها فيما بعد داروين . ونحن نشير إشارة خاصة إلى هذا الموضوع للتنبيه مقدما إلى ما سوف يراه هيغل في هذا الصدد .

وفي سنة ١٨١١ تزوج هيغل من الأنسة ماريا فون توخر التي أصبحت بعد ذلك أما لولديه كارل وعمانويل . وصار كارل فيما بعد مدرسا للتاريخ بإحدى الجامعات . وبدأ هيغل إصدار كتابه عن علم المنطق ابتداء من سنة ١٨١٢ وأكمل نشره في ثلاثة أجزاء حتى سنة ١٨١٦ . وفي خلال تلك السنوات انتهى حكم نابليون وبدأ سير القطار على يد استيغفنون وتمت إضاءة لندن بالغاز وتحقق التحالف المقدس ، أصدر لامارك كتابه عن « تاريخ اللافرقيات الطبيعية » .

وصار هيغل أستاذا لكرسي الفلسفة في جامعة هايدلبرج سنة ١٨١٦ وظهر كتابه « موجز موسوعة العلوم الفلسفية » سنة ١٨١٧ . وهى نفس السنة التي ظهر فيها كتاب « ريكاردو » عن مبادئ الاقتصاد السياسى وكتاب سان سيمون عن « الصناعة » . وظهرت في نفس الوقت مقالتان لهيغل في مجلة الحوليات الأدبية بمدينة هايدلبرج وهما عبارة عن « عرض للجزء الثالث من مؤلفات جاكوبى » و « حول المناقشات بين ولايات فور تيمبورج سنتى ١٨١٥ و ١٨١٦ » .

وسنة ١٨١٨ هى سنة ظهور كتاب شوبنهاور عن « العالم كإرادة وامثال » ولكنهما بالنسبة إلى هيغل تمثل قمة الطموح الذى كان يتطلع إليه فى التعليم الجامعى لأنه صار أستاذ كرسى الفلسفة بجامعة برلين الذى خلا بوفاته فيشته سنة ١٨١٤ . وهكذا حقق هيغل طموحه الدائم وتطلعه إلى التعليم الجامعى الذى كان أشبه ما يكون بالشغل له الشاغل طيلة حياته . ولم يلبث سنة ١٨١٩ أن

شروع في إصدار كتابه عن «دروس في تاريخ الفلسفة» الذي بلغ تمامه في ثلاثة أجزاء سنة ١٨٢٨ . ومن سنة ١٨٢٠ حتى سنة ١٨٢٩ أصدر هيجل كتابه عن «دروس في علم الجمال» في ثلاثة أجزاء . وكان قد اختير سنة ١٨٢٠ عضواً بلجنة البحث العلمي في براندنبورج . وفي سنة ١٨٢١ ظهرت في العالم أبحاث عديدة عن الكهرباء المغناطيسية وكذلك عن الديناميكية الكهربائية بقلم العلامة أمبير . وظهر كتاب جيمس مل عن مبادئ الاقتصاد السياسي في تلك السنة كما أذيعت نتائج أبحاث فارادى العلمية . وهذه السنة هي سنة ميلاد كتاب «مبادئ فلسفة القانون» وكتاب «دروس في فلسفة الدين» لهيجل . وقد تم طبع الأول بصورته النهائية سنة ١٨٣١ بينما تم طبع الآخر بعد وفاته بسنة في جزئين (أى سنة ١٨٣٢) .

وقام هيجل سنة ١٨٢٢ برحلة إلى باجيك وبرحلة أخرى إلى هولندا . وفي تلك السنة بدأ يوالى العمل في كتابه عن «دروس في فلسفة التاريخ» الذي أتمه سنة ١٨٣١ قبل وفاته بقليل ونشر سنة ١٨٣٧ في برلين بعد وفاته . ونشر هيجل في مجلة «خواريات النقد العلمي» ثمانية مقالات بين سنتي ١٨٢٣ و ١٨٣١ . وقام بزيارة براج وفيينا سنة ١٨٢٤ كازار باريس سنة ١٨٢٧ والتقى بفكتور كوزان . وكوزان هو أحد أشياع النزعة التليفية التي تتطلع إلى انتخاب أفضل مافى كل مذهب وأميز مافى كل رأى وتجمع بينها جميعا في مفهوم واحد يبدو لمن يراه ممزقا متناقضا مشتتا . وفي تلك السنة أيضاً التقى هيجل بجوته كما أسلفنا القول .

وقد وردت أوصاف وخصائص هيجل الخلقية البارزة ضمن البيانات الخاصة بجواز سفره الفرنسى الصادر سنة ١٨٠٠ . ويصفه الجواز الفرنسى كالآتى : «العمر ثلاثون سنة والقامة خمسة أقدام وبوصتان (أى حوالى ١٦٧

سنتقيمترا). الشعر والحواجب غامقة اللون والعيون رمادية والأنف والفم متوسطان والذقن مستديرة والجيئة غادية. والوجه يعضاوى باستطالة . وشهد غالبية تلاميذه بأنه لم يكن ذا جاذبية معينة أو مهابة خاصة . وكان وجهه على حد قولهم شاحباً كما كان مترهل ملامح الوجه وخطوطه . واعتاد أن يهمل ملبأسه وهندامه وهو جالس إلى كرسى الفلسفة لإلقاء محاضراته . وبدأ دائماً كأنه متمب . وكان يطرق برأسه وهو يتكلم فى تردد متصل فضلاً عن أنه كثيراً ما كان يسعل وسط الكلام . وامتاز بصوت مكتوم مع لهجة شقائية واضحة لا تفارقه . ولم يكن يحب سؤاله فى غير موضوع المحاضرة كما كان يفضل صحبة الأثرياء البسطاء الذين اعتاد أن يلعب معهم الكوتشيفة . ولكنه كان يقضى الليل ساهراً لإعداد كل ما كان يجب أن يضمه مؤلفاته ومحاضراته على ضوء قنديل صغير .

ومات هيجل بعد إصابته بعدوى السكوليرا سنة ١٨٣١ . وقد تخال هذه السنة حدثان هامان قبل وفاته . فقد نشر الجزء الأول من مقال له عن «برنامج الإصلاح البريطانى» فى صحيفة الدولة البروسية بعد أن حذفت الرقابة بعض أجزاء منه . وكتب هيجل فى هذه السنة آخر خطاباته إلى فيكتور كوزان .

وهكذا انتهت هذه الحياة الضخمة من حيث الإنتاج والصبر والعمل الذهنى المتصل . ولكن لم تلبث وفاته أن كانت مصدر إيماء والهام بالتفسيرات والشروح ومبدأ إحساس بالرهبة المزوجة بالحب والتوقير لهذه الفلسفة التى لم تلبث أن أخذت تنسلل إلى هنا وهناك فتثير إزاءها موقفاً واضحاً وتحقق استغراباً شديداً تكاد تبلغ درجة الفتنة لدى البعض ودرجة الكراهية والمقت لدى الآخرين .

الفصل الثاني

فلسفة هيغل

يحسن أن نبدأ هنا بمعالجة تقسيم فلسفة هيغل الطبيعي الذي درج على النظر فيه كل من اقترّب من هذه الفلسفة والذي يصادف كل مقبل لهذه الفلسفة في قراءاته العادية أو المتخصصة . وليس هذا التقسيم بالشئ الخفيف . ولكنه تقسيم عادى يناسب هذه الفلسفة بحكم تكوينها الخاص وبحكم غايتها التي تنزع نحوها .

وأفضل من لفظة «تقسيم» فيما يتعلق بالفلسفة الهيجلية هو لفظ «المعنى Thema» أعنى أن الأفضل والأصوب أن يقال عن فلسفة هيغل أنها تتكون أو تتألف من ثلاثة «معان» رئيسية على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوى في كتابه عن شيلنج بصدد الكلام عن فلسفة هيغل . وعندما قال الدكتور بدوى أن فلسفة هيغل تتألف من ثلاثة معان رئيسية كان شديد الدقة في التعبير والفهم لهذه الفلسفة لأنه لم يعزل جوانب هذه الفلسفة في صورة أقسام وإنما جمع بينها في صورة أوجه أو معان .

فذهب هيغل يتألف من ثلاثة معان رئيسية هي :

١ - الفكرة Die Idee

٢ - الطبيعة Die Natur

٣ - الروح Der Geist

وترجع هذه المعاني الثلاثة إلى معنى واحد هو الفكرة بمعنى Begriff (notion) لأن هذه الفكرة هي المطلق ^(١) والمطلق عند هيجل هو الذات الكلية التي تنتظم كل شيء .

وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا دياكتيكيًا عن الفكرة الأصلية . وهذه الذات الكلية هي عنها « الفكرة » أو « التصور » عند هيجل . والكلمة الألمانية Begriff أو الفكرة تعنى الشمول أو الإدراك الشامل . ومن هنا « فالتصور » لفظة تعنى الشمول والكلمة . وعلى هذا فالتصور الهيجلي هو هو السكلي الذي ينتظم كل تعيناته ويشملها في تطور دياكتيكي ^(٢) .

وعلى ذلك فالتصور هو العيني عينية مطلقة . وهذا هو أهم عنصر في هذه المسألة . فالفكرة نفسها هي تحقيق كامل للتصور وبالتالي فهي الوحدة المطلقة للتصور والموضوعية . ومن هنا ترتبط معنى المثالية الهيجلية بالموضوعية . فلا يبلغ الوجود معنى الحق إلا عندما تكون الفكرة هي الوحدة بين التصور والواقع . وبهذا يكون الوجود هو الفكرة لا بالمعنى العام فقط للوجود الحقيقي وللوحدة بين التصور والحقيقة الواقعة ولكن بمعنى أدق من ذلك وهو وحدة التصور الذاتي والموضوعية .

والفكرة هي المطلق الذي ينطوي على ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي : الوضع ونفيه ومؤتلف الوضع ونفيه . ويمكن التعبير عن هذه اللحظات كالآتي : موضوع Thesis ونقيض موضوع Antithesis ومركب من الموضوع ونقيضه Thesis والمركب يتحقق عن طريق الرفع Aufheben لسكل من الموضوع ونقيضه .

(١) عبد الرحمن بدوي : شيلنج ص ١٠١ وسوف يرد فيما بعد معنى هذه الفكرة .

(٢) نفس المرجع ص ٩٨ .

وإذا كانت هذه اللحظات بمثابة المراحل في الفكرة فهي كذلك أيضاً في كل من الطبيعة والروح . فالفكرة هي كل هذه المعاني : الفكرة والطبيعة والروح . والجدل الذي يمكن في الفكرة يمكن في الفكرة وفي الطبيعة وفي الروح . وما يدور في الفكرة يدور في المعاني الثلاثة : الفكرة والطبيعة والروح . وليس هناك أى انتقال من هنا إلى هناك أو من هذه إلى تلك . فكلها معانٍ ثلاثة للفكرة ذاتها . والفكرة هي الفكرة وهي أيضاً الطبيعة والروح .

فالفكرة هي الفكرة الخالصة أولاً وأساس كل وجود طبيعي وروحي وهي التي تخرج عن ذاتها وتنبدى ثانياً كطبيعة في المكان والزمان . وهي تعود فترتد إلى ذاتها ثالثاً بعد خروجها عن ذاتها في هيئة استلاب (أى أن يكون الشيء غير نفسه) لكي تصير روحاً أو عقلاً حقيقياً وفكرًا شاعراً بذاته .

ويقابل هذه اللحظات الثلاث أقسام الفلسفة الهيجلية المعروفة : المنطق ، وفلسفة الطبيعة ، وفلسفة الروح أو العقل .

ولا يصح استخدام تعبير الأقسام إلا هنا في مقابل المعاني الثلاثة وفي مقابل لحظات الجدل الثلاث . أما فيقابل هذه الأقسام التي تتكون منها فلسفة هيجل وهي المنطق والطبيعة والروح فمن الخطأ البين استخدام لفظة (أقسام) التي تعبر عن الفرق والاختلاف والفصل ، بل وحتى هنا في هذه الأقسام يصبح المنطق نظام التعيينات الخالصة للفكر بحيث تبدو العلوم الفلسفية الأخرى كالطبيعة وفلسفة العقل على أنها هي أيضاً منطق . فالمنطق هو الروح التي تشيع في هذه الأقسام كأن موضوع المنطق هو بعمقه موضوع الطبيعة وموضوع فلسفة العقل . ولكن العقل محضاً في المنطق والعقل مطبقاً في حالة استبطان في فلسفة الروح .

ولا يحتاج أى دارس لفلسفة هيجل إلى من يذكره بهذه الأوليات .

ويمكن أن يظل الكاتب فى تناوله لفلسفة هيجل فى مستوى المعانى الثلاثة : الفكرة والطبيعة والروح دون أن يتقيد فى التشكيل العام لموضوعات الكتاب بالأقسام المقابلة مقابلة مباشرة لهذه المعانى . أى أن المؤلف يستطيع أن يتناول فلسفة هيجل بالشرح وهو مقيد أصلاً بالمعانى الثلاثة دون الانخراط فى سلك التفرقة الموضوعية بين أجزاء الفلسفة وأقسامها الثلاثة عند هيجل : المنطق والطبيعة والروح . فيستبقى المعانى فى ترتيبها العام مع عدم التحدد الكلى بما يقابلها من العلوم الفلسفية حتى يتسنى له التحرر فى عرض الموضوعات وتقريب هذه الفلسفة من الباحثين والدراسين فى غير هذا المجال وتناول مشاكلها تناولاً مخففاً غير مقيد بأثقال المختصرات المدرسية . وهذا هو ما فعلته فى كتابى « هيجل » عندما قلت فعلاً بعرض فلسفة هيجل عرضاً منظماً فى النسق المعنوى العام مع الحرص على تقديمها من زاوية جديدة هى زاوية التاريخ . فلذلك عرضت صلة وارتباط الفكر الهيجلى بموضوع الشمول فى الدين المسيحى وفى منظور هيجل عن التاريخ كتقديم أولى يكشف الصعوبات فى فكر فيلسوفنا من ناحية ويحدد مفهوم التاريخ كعصب أساسى لهذه الفلسفة وكقوام أصيل مسيطر على كيانها . ثم أتبع ذلك العرض التقليدى نفسه : المنطق والطبيعة والروح .

وكانت هناك مشكلة أخرى عند عرض موضوعات كتابى السابق حاولت أن أقف منها منذ البداية موقفاً محدداً ينهى بقيمة التفسير الذى استحدثته فى النظر إلى هيجل . تلك المشكلة هى مشكلة الانتقال من المنطق إلى الطبيعة وإلى الروح بوصف هذين الأخيرين قسمين أو جزئين مختلفين اختلافاً جوهرياً

عن القسم الأول فى داخل فلسفة هيغل . ونحن هنا لا نتكلم عن الطبيعة وعن الروح كعنان فى فلسفة هيغل ولكن كأقسام أو كفلسفات داخل إطار فلسفته العامة . فالسكلام هنا يتعلق بفلسفة الطبيعة وبفلسفة الروح .

والمنطق كقسم أو كفرع فى فلسفة هيغل يعنى بالأفكار الخالصة أو بالمقولات . ويهدف علم المنطق إلى استنباط هذه الأفكار الخالصة بعضها من البعض الآخر . أما دور فلسفة الطبيعة أو فلسفة الروح عند هيغل فأمره غير مفهوم تماماً ولم يكن قط واضحاً بصورة نهائية . أو هذا هو على الأقل ما يفترضه أصحاب الشروح الفلسفية المدرسية فى الغالب ممن يذهبون فى تحليل الأفكار مذهب أصحاب الحركة الذهنية المتفاعلة فيما وراء السطور . ولهذا السبب كانت مشكلاتهم الدائمة هى مشكلة الانتقال من المنطق إلى الطبيعة أو إلى الروح . أقصد إلى فلسفة الطبيعة أو إلى فلسفة الروح . وفى تقديرهم أنه لا شك فى أن العبور من المنطق إلى فلسفة الطبيعة وإلى فلسفة الروح أمر عسير لأنه عبور من إطار الأفكار الخالصة إلى إطار الأشياء العينية .

وليس من شأن فلسفة الطبيعة أن تهتم أو تبعاً بالمجردات الخالصة مثل الوجود والعلّة والجوهر وإنما من شأنها أن تهتم بالأشياء الموجودة بالفعل وبالمادة والذات والحيوان . وتعنى فلسفة الروح من جانبها أيضاً بالأشياء الفعلية الموجودة فى العالم وبعقول الناس الأحياء وبشكل أحداثهم وأنظمتهم وبتنائج الفن والدين والفلسفة .

ويمثل الانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح انتقالاً من الأفكار إلى الأشياء فى النسق الفلسفى الهيجلى . وهى لحظة حرجية فى ذلك النسق . ولما كان هذا الانتقال أشبه ما يكون بالاستنباط المنطقى وأقرب شئ من جملة أوجهه إلى عمليات الاستنباط داخل علم المنطق ذاته فقد قيل أحياناً

إننا نواجه في هذه الحالة وثبة مستحيلة من الأفكار إلى الأشياء . وقيل بهذا الصدد إنه لا يمكن استنباط شيء من الأفكار سوى بعض الأفكار الأخرى ولا يستخلص من الفكرة إلا فكرة . أما افتراض قدرة الإنسان على استنباط أشياء جامدة كالكراسي أو السيارات من نسق الأفكار المجردة فهو أشبه شيء بافتراض القدرة على خلق الأشياء من العدم على حد تعبير بعض المعلقين .

وفي إطار المنطق يمكن استخراج مقولة من مقولة أخرى واستنباط واحدة من المقولات من سواها . وهذا صحيح ومشروع مادام الفكر محصوراً في إطاره ومادام يحرص على استخراج الأفكار من أفكار أخرى . أما الزعم بإمكان استنباط موجودات من الأفكار المجردة فهو وهم غير معقول . وهذا هو ما يفترض في هيجل أنه فعله حينما انتقل من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة .

بيد أن الأمر مختلف تماماً عما يقال في هذا الصدد وعما يفترض من الصعوبات . ولا يتطلب الأمر وثبة أو قفزة من الأفكار إلى الأشياء بالمعنى المشار إليه . ففلسفة الطبيعة وفلسفة الروح لا تعنيان بالأشياء في جزئيتها الغليظة ولا ينصرفان إلا إلى الاهتمام بالأفكار برغم ما يرد عادة إلى الذهن في مثل هذه الأحوال . وقد بدا هيجل هنا كما لو كان يستخلص الأشياء من الأفكار أو يستنبطها استنباطاً . ولكنه في الواقع لا يستنبط الطبيعة وإنما يستنبط فكرة الطبيعة . أو بعبارة أخرى لا يحاول هيجل بموقفه ذلك استنباط الطبيعة من الفكرة وإنما يهتم باستنباط فكرة الطبيعة وحسب .

ويمكن أن نلاحظ داخل فلسفة الطبيعة عند هيجل أنه يبدو كما لو كان يستنبط الحيوانات من النباتات ، بينما هو في الحقيقة يستنبط فكرة الحيوان

من فكرة النبات لا أكثر ولا أقل . وإذا كان يستنبط المجتمع المدني من الأسرة والدولة من المجتمع المدني في إطار فلسفة الروح فهو لا يستنبط سوى أفكار هذه الأنظمة . ولا ينبغي أن يفوتنا أبدا أن هيجل هنا وهناك يتعامل بالأفكار وحدها ولا يعنى بغيرها ولا يحرص إطلاقا إلا على شيء واحد وهو استنباط فكرة من فكرة أخرى .

وينص هيجل صراحة في الفقرة رقم (٢٤٦) من الموسوعة على أن فلسفة الطبيعة مفهوم محيط مستوعب begreifend وموضوعها هو نفس العنصر العام الخاص بما يسمى بالفيزياء ولكن في وضعه لذاته fur sich أى من حيث هو مظهر حسي أو من حيث هو الجانب المدرك من الشيء أو بصفته مدركا حسيا . أو بعبارة أخرى فلسفة الطبيعة في نظره تضع في اعتبارها العنصر العام في الفيزياء من حيث هو موضوع لمعرفة أو لإدراكنا وتدرسه من حيث ضرورته الباطنة الخالصة وفقا للتعين الخاص بالفكرة la Notion (Begriff) . فالفكرة بهذا المعنى على حد قوله هي التعين المطلق^(١) . ولا بد من اظهار الموضوع وبيانها في الفلسفة من حيث هذا التعين الخاص بالفكرة فالعلم — على حد قول هيجل في نهاية المنطق — يخلص وقد احتوى على فكرته Begriff عن نفسه على نحو ما تكون الفكرة ذاتها Idee بالنسبة إلى الفكرة الخالصة Reine Idee وكان هيجل قد قال عن الفكرة البيجراف إنها العنصر الحر وان حركتها ليست عبورا أو ظهورا في شيء آخر ولكنها تطور . ولا يتفق التحول إلا مع الفكرة لأن التغير وحده تطور . ومن الضروري أن نعد الطبيعة نسقا من الدرجات التي يتسلسل بعضها من بعض

(١) يلاحظ أننا نستخدم لفظة الفكرة استعمالين مختلفين ولا بد أن نلاحظ المعنى المقصود من سياقها في كل مرة لعدم وفرة ألفاظ فلسفية عربية لهذه الاستعمالات المختلفة الدقيقة .
الاستعمال الأول Idee والثاني Begriff

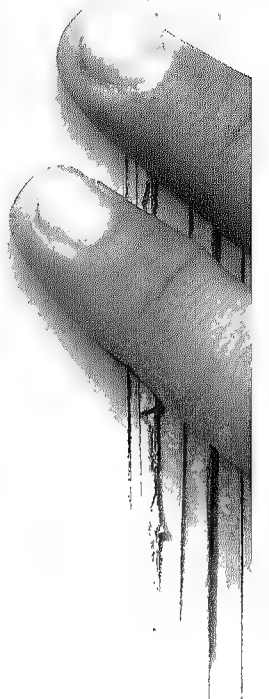
بالضرورة التي تنشئ أقرب حقيقة إلى الحقيقة التي تنشأ عنها . والفكرة الجدلية التي تمسك بزمام هذه الدرجات النفسية هي مبدؤها الباطن في نفس الوقت . (فقرة ٢٤٩ الموسوعة) .

ومن هنا سمي هيغل الأفكار التي استخلصها واستنبطها في فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح افكاراً بمعنى Begriff ويجرى هنا استخدام المنطق الجدلي في أدق صورة . ويجرى هيغل على سفة استنباط الفكرة من غيرها كأن يستنبط فكرة المجتمع المدني من فكرة الأسرة وفكرة الدولة من فكرة المجتمع المدني . ومعنى ذلك أن هيغل ينزع نحو إثبات أن الفكرة بكل دلائلها في الفكرة الثانية المستنبطة تضم الفكرة في باطنها وتحتوي عليها بكل دلائلها كما وردت في الفكرة الأولى التي أجرى عليها الاستنباط . ويردد في كل مرة تأكيدات مستمرة بأن فلسفات الطبيعة والروح لا تستنبط إلا السكليات ولا تعتمد بحال إلى استنباط هذا «القطار» الجزئي أو حبات الذرة الجزئية . والسكليات بدورها تصورات أو أفكار . ولهذا فن الواضح أن استنباط هذا النبات أو ذاك الحيوان أو الأسرة أو الدولة هو استنباط للتصورات الخاصة بهذا كله وحدها . أي أنه استنباط للأفكار ما دامت هذه الألفاظ لا تنطبق على هذه الأشياء التي تشير إليها فقط ولكن إلى كل الأصناف التي تدخل فيها هذه الأشياء . وها هنا في فلسفة الطبيعة وفي فلسفة الروح يكون الوضع كما هو في المنطق وينحصر اهتمامنا في التصورات ونقتصر على استنباط التصورات من غيرها^(١) .

وهنا يطرأ على الذهن اعتراض جلي مؤداه أن هذه الفلسفة إذن فلسفة تجريديات . وهي بحكم بقائها الدائم في إطار التجريدات تعجز تماماً عن المساس بالأشياء وتقتصر دون عالم الواقع ولا تنطبق على ما يحتويه العالم من الوجودات، فهي إذن نسق فارغ من الأفكار الهائلة في الهواء .

ولكن هذا الاعتراض لا يستمر طويلا . ولا نلبيث أن نذكر القارىء بأن هيجل استطاع أن يحقق اكتشافا مذهلا فى هذا الصدد . فقد ذهب إلى أن الشيء الواحد يدرك على أنه شيء وعلى أنه واحد فى آن معا . ولا شك أنه من المستحيل إدراك « الواحد » القائم بمعزل عن الشيء الواحد . ولا يقول هيجل هنا بوجود الوحدة بمعزل عما هى صفة لوحده . ذلك أن الانفصال هنا منطقي وحسب أى أنه انفصال فكري خالص . ولا شك أن المقولة لا تقوم بذاتها ولا يمكن أن تقوم بذاتها . فلا بد أن يكون السكم كمية حديد أو قطن أو زبالة أى شيء . ولا يمكن فصل كمية القطن من القطن فصلا حقيقيا فى الواقع : ولكن يمكن تجريد السكم من القطن والحديد والزبالة ومن السهل فصل فكرة القطن من فكرة السكمية لأنهما فكرتان مختلفتان .

وبناء على ذلك كله صار من الواضح أن المقولات — برغم تجريدتها — حقيقية ولا توجد بمعزل عن الأشياء الحقيقية . والواقع أن الخطوة التى خطاها هيجل هنا أدت إلى نتائج كبيرة . ذلك أن وجود المقولات صار وجودا موضوعيا حقيقيا . واستحالت المقولات بهذا كله إلى أشياء موضوعية قائمة . بل وصارت حقيقتها تلك مستقلة عن أى عقول وعن أى ذهن جزئى . فالمقولات حقيقية ولكن لا وجود لها . وأى شيء موجود كالمضد مثلا ينتهى فى نهاية التحليل إلى عدد من الكليات . بل إن وجود أى شيء يخلص فى نهاية التحليل إلى عدد من الكليات . فلا يوجد فى المضد مثلا أى شيء عدا الصلبة والحجم واللون والأبعاد إلى آخره... وكل هذه العناصر التى تتكون منها المضد عبارة عن كليات . ومن الواضح إذن أن إنكار هذه الكليات إنكار لموضوعية المضد ذاتها . بل والكليات هى أصدق ما فى اليقين الحسى فى نظر هيجل على حد قوله فى ظاهريات الفكر . ومهما تسكن الكليات خالية من الوجود المستقل



فهى برغم ذلك حقيقية^(١) .

وكان يمكن أن يقع تشابه ضخم بين كل من أفلاطون وهيغل فى هذا الصدد . فقد اعتمد هيغل فى موضوعية المقولات على نفس الأسباب التى دعت أفلاطون إلى تأكيد موضوعية الكليات بعامة . غير أن هيغل يؤمن بموضوعية الكليات كحقيقة لا كوجود قائم بذاته . ونوع الموضوعية الذى يمزى إلى الكليات هو موضوعية الحقيقة لا موضوعية الوجود .

ولكن علينا أن نلاحظ الفارق بين الموضوعية فى حالة كل من الكليات والمقولات وكليات المحسوس . فالكليات ذات وجود موضوعى بينما المقولات ذات وجود موضوعى مستقل وكنيات المحسوس ذات وجود موضوعى معتمد على سواء وغير قائم بذاته . وهذا هو ما يقترحه ستيس ويحدد معالنه على ضوء ما تخلل كتابات هيغل نفسها بدون أن يواجهها مواجهة مباشرة أو أن يعتمد ذكرها تلخيصاً وإجمالاً^(٢) .

فالمقولات هى الشروط المنطقية لكل تجربة ولكل وعى . وبالتالى فهى الشروط المنطقية لذلك الجانب من الوعى الذى يتألف من كليات المحسوس . وبرغم اعتراف هيغل الأكيد بأن العالم والتجربة أسبق من الكليات والمقولات وبرغم أن هذه الحقيقة جزء أساسى من المذهب الهيجلى بحكم تسليمه المطلق بأن الأشياء الجزئية تسبق الوعى بالكليات . . . فالنظام المنطقى يستلزم أولوية المقولات . ويترتب على هذا إمكان استنباط كليات المحسوس نفسها من المقولات كأن كليات المحسوس تترتب منطقياً أو تنشأ منطقياً عن تلك المقولات .

(1) Hegel: Phénoménologie de l'esprit-trad. Française Vol, p.84

(2) Stace : Hegel p. 71

ويؤكد استيس أن هذا هو ما كان هيجل يفعله في فلسفة الطبيعة وإن لم يقين هو شخصياً ذلك كله بوضوح تام في ذهنه . وكأنه كان مجرد انسياق طبيعي للفكر المذهبي الهيجلي في تفصيلاته وجزئياته بغير شعور مباشر بالحاجة إلى الإلحاح في بيان ذلك وتأكيده وإبرازه بصفة خاصة . وبني استيس على هذا أن صدق هذا الرأي يؤدي إلى الاعتراف بثلاثة أنواع متباينة من الوجود .

فالفقولات لها وجود مستقل وأولوية منطقية وهذه حقيقة . أما كليات الحسوس فلها وجود غير قائم بذاته . ولم تبلغ هذه الكليات درجة الوجود لأنها كليات لم تتحقق لها الفردية . وهذه هي ما يطلق عليه اسم الدوام أو البقاء . وفي النهاية هناك أشياء فردية وهذه وحدها تتمتع بالوجود^(١) .

وهذه الشروح التي يقدمها استيس صحيحة بغير شك ومتفقة اتفاقاً كاملاً مع كل الفروض التي يستلزمها السياق النسقي الخالص لفلسفة هيجل . غير أن المهم أصلاً في هذه المشكلة هو أن نكتشف كيف كان هيجل يعمل كلياته ويتعامل بها فتؤدي بدورها إلى استلزام الشيئية التي تتمثل فيها وترتبط بها هذه الكليات . وهذه الطريقة الجدلية الهيجلية أصيلة ومرتبطة بجوهر فكره وفلسفته . فهو يعتمد على التعامل بالكليات المرتبطة بالكيان الشئى لكل الموجودات وبالوعي الذاتى لدى الأفراد والناس ويجر من وراء هذا كله الكون كله بما فيه .

فهو يستخدم الأفكار في كل منحى من المناحي . ولكنه قيد هذه الأفكار بالأشياء التي تجسمها وتعكسها وتوحى بها فكان استنباطه الأفكار من الأفكار بمثابة استنباط للأشياء ذاتها . وسواء في أبواب الطبيعة أو في أبواب

(1) Ibid.

الطبيعية أو في أبواب الروح يستخدم هيجل هذا الاكتشاف وينفذ إلى كل الموجودات عن هذا الطريق هذه الورقة البيضاء التي أسطر عليها هذه الكلمات ليست سوى عدد من الكلمات كالبياض والتربيع والامتداد والملمس الخ... ولا يوجد في الصفحة التي أسجل عليها هذه الكلمات سوى بعض تلك الكلمات . والتسليم بوجود أى شيء عدا هذه الكلمات هو تسليم بوجود شيء غير معروف تماما خارج مجال الفكر ومداه . واستنباط كل الكلمات اذن بمثابة استنباط الأشياء الموجودة وجودا فعليا في العالم . وأكد هيجل أن كل ما عدا الكلمات وهم وأن الكلمات التي تتكون منها الأشياء هي كل شيء وسواها مما يفترض وجوده وراءها هو زعم بالطل عار من أى حقيقة .

فليس في النسق الهيجلي شيء آخر عدا استنباط الأفكار من الأفكار . وليس في نسق هيجل أى شيء يوحى باستنباط الأشياء من الأفكار . وكأنه يعنى أن استنباط الأفكار من الأفكار في حد ذاته كاف لاستحداث الأشياء من وراء الأفكار . وليس في الانتقال من أى فكرة إلى فكرة أخرى عبور ما بل ينطوى الانتقال من الأفكار إلى الأفكار على تطور وحسب . فالمنطق يهتم بالأفكار . وذلك أيضا ما تفعله فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح . ومن الأمور المشروعة في فلسفة هيجل اعتبار الطبيعة استمرارا ومواصلة للمنطق برغم كونها متعارضين ومتقابلين كقسمين من أقسام هذه الفلسفة .

ولعل هذا كله يفسر موقفى في كتابى عن « هيجل » حين ابتعدت عن المدرسية في عرض الموضوعات وجعلت أقسام الفلاسفة الهيجلية ... علم المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ... تتتابع كأرضية عامة للمنظور الهيجلي المتطور من قسم لآخر مع تفسيرنا الجديد ومع التبيويب غير المقترن بالفواصل الحاسمة بين فرع وآخر . فعرضت أولا منطق هيجل ثم لم ألبث أن عرجت على فلسفة

الطبيعة في الفصل السابع أى بعد كتابة ثلاثة فصول عن المنطق . وبعد هذا تقدمنا نحو فلسفة الروح ابتداء من الفصل التاسع حتى آخر الكتاب . وهكذا وفيما أقسام الفلسفة الهيكلية بدون افتعال وتجديد لتقسيم العلوم الفلسفية عنده .

ولكن المهم هنا أن نعيد تأكيد ما سبق أن قررناه من أنه لا يمكن استنباط الأشياء من الأفكار ولا يمكن أن تتولد الأشياء من الأفكار أو تكون الأفكار علة وجود الأشياء . لقد حذرنا من مثل هذا الضرب من ضروب التفسير ونكرر ما لفتنا إليه النظر من قبل من أن الأفكار نفسها تلتحم بالأشياء التحاماً وتتجمع فتجسد بمجموعها الأشياء التي تنطوى عليها وتطويها . فإذا ساءت الأفكار إلى الأشياء فإنها تسوق إليها ضمناً ولا تقوم مقام العلة للعول .

وعلى أكثر تقدير يمكن القول بأن المنطق الهيكلى ينطلق ابتداء من الهوية بين الفكر والشئ موضوع الفكر^(١) ولهذا لا ينبغي أن نفهم الانتقال من الفكر (المنطق) إلى الطبيعة أو أن ندرك تجسد الفكر (المنطق) في الطبيعة بمعنى أن الفكر المجرد يستطيع أن يوجد أو أن يتسبب في وجود الأشياء بل ينبغي أن نفهمه على أنه تطور للفكر وموضوعه بالصورة التي تظهر كل ما يترتب على هذا التطور . ولا ينبغي النظر إلى الطبيعة بوصفها شيئاً مبتدعاً أو مستحدثاً عن طريق المنطق لأن الفكر هو نفسه موضوعه أى هو نفسه الأشياء الطبيعية التي تعرض له . والطبيعة موجودة وجوداً مضمراً منذ البداية في كتاب هيجل عن موسوعة العلوم الفلسفية . وهو كتاب يحتمل مكانة خاصة بين كتبه لأنه يصور آخر مراحل الفكرية وآخر تطورات نظراته وآرائه .

(1) Hyppolite (Jean): logique et Existence P. 3

وبعد هذا الكتاب من أكثر كتبه طموحا لأنه قرر فيه أن يجعل الفكر يسعى للتعاقل مع شمول الواقع الحقيقي بحيث حرص فيه على إلحاق الطبيعة بالفكرة ووضعها بداخلها .

وجاء الحل النهائي من جانب التفاؤل التاريخي الذي حل عقدة الانحصار العقلاني في فلسفته . فكان هذا التفاؤل أساسا لما عرف باسم المقولية الكلية الوجود التي تعالج كل شكل من أشكال الوجود كشكل من أشكال العقل . وتحقق الانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة ومن فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح على أساس انبثاق قوانين الطبيعة من البناء العقلي للوجود وتواصلها في قوانين العقل .

ولكن لماذا يأتي الحل إذن من جانب التاريخ ؟ سر ذلك بسيط وهو أن التاريخ يمثل الحقيقة في دور التكوين أى يمثل النضال من أجل التوافق مع قوى الإنسان المتطورة . وليس الصدق من جانبه صفة من صفات الفكر أو تقديرا يخلع على القضايا والأحكام فقط . بل هو بالفعل صفة تعزى إلى الحقيقة العمالية ذاتها . فالحدث أيضاً يمد صحيحا إذا كان يوفى بالإمكانات الموضوعية .

والصدق هنا قرين الفكرة بمعنى البيجريف .

فالفكرة (البيجريف) لها استعمال مزدوج . فهي تستوعب الطبيعة أو جوهر المضمون وتمثل أصدق فكرة عنها . ولكنها تشير في نفس الوقت إلى التحقق الفعلي لتلك الطبيعة أو ذلك الجوهر في الوجود العيني .

ولا يعنى هيجل أن ثمة علاقة صوفية هوية بين الفكر والحقيقة ولكنه يؤكد أن الفكرة الصحيحة تمثل الحقيقة إذا ارتفعت هذه الحقيقة في تطورها إلى

مرحلة الاتفاق والصدق . ولذلك يدعم هذه الفكرة بالجانب العملى عن طريق التاريخ ممثلا فى المعقولة الكلية للوجود وهو الجانب المقابل للجانب الأسبق . وتستمد هذه المعقولة الكلية للوجود مبادئ الفكر وصوره من مبادئ الحقيقة وصورها بحيث تكون قوانين المنطق مستخرجة من القوانين التى تحكم حركة الحقيقة نفسها . وعلى ذلك فكما تقدمت حركة الحقيقة استكمل العقل كيانه وقوانينه . أو بعبارة أخرى تختم الهيجلية فلسفتها بإعلان التاريخ بوصفه المتمم لحقيقة العقل . وهكذا يأتى التاريخ مكملا لحقيقة العقل ويحتل الدرجة الأعلى فى فلسفة هيجل .

الفصل الثالث

أصالة هيجل الفلسفية

ينظر المؤرخون عادة إلى المثالية الألمانية ممثلة في كل من كانط وفيشته وشيلنج وهيجل على أنها نظرية الثورة الفرنسية . ولا يعنى هذا سوى شيئين أولهما أن هؤلاء الفلاسفة رغم اشفاقهم من الإرهاب رحبوا بالثورة الفرنسية ودعوا إلى عهد جديد وتحمسوا لتنظيم الدولة والمجتمع على أساس عقلى من أجل حماية حريات الفرد ومصالحه . وثانيهما أن هيجل يوضع عادة (وهذا بمحض إقراره هو نفسه) بجانب كل من فيشته وشيلنج في مصاف الكانطيين المتأخرين والمثاليين الألمان وأن فكره يتقدم في معظمه إبتداء من فيشته وشيلنج بوصفه ورثتهم ومواصل فكرهم .

ولهذا فلعله يكون ذا فائدة محققة أن نتقدم ابتداء من النقد الكانطى نفسه للتعرف على أقرب الأفكار التى سبقت ظهور النسق الهيجلى . لقد انتهى النقد الكانطى إلى ما يشبه النسبية المعرفية Relativisme في باب نظرية المعرفة . والنسبية المعرفية تؤكد أن الوجود لا يعرف إلا في أحواله ومظاهره ولا تعرف الأشياء نفسها بل تعرف العلاقات فيما بينها . وما دمنا لا نملك هدساً ذهنياً فمعارفنا كلها لا يمكن الاعتماد عليها فيما يتعلق بالمطلق لأنها قاصرة على المعتقدات التى نتمسك بها .

وانتهى كانط أيضاً إلى قصر النقد الفلسفى على دراسة طاقات العقل البشرى وقدراته إزاء كل ما يطعم في معرفته . وبهذا الأسلوب النقدى اعتقد

أنه يمكنه أن يمهّد للميتافيزيقا الحقيقية كعلم . ولزم بذلك أن ينحى جانباً كل نزعة توكيدية تزعم لنفسها بلوغ الشيء في ذاته أو ما لا تحيط به حواسنا ومدركاتنا عن طريق التوسع والارتفاع بإجراءتنا ووسائلنا العادية التي نستخدمها في الإحاطة بالظواهر وحدها . ويعيب كانط على الفلسفات التوكيدية السابقة أنها خلطت بين مناهج وأساليب التعرف على الحقائق وأستخدمت مناهج وأساليب مجال الحس في المعرفة التي لا تبلغها هذه المناهج والأساليب ولم تنهياً للنفوذ إليها وإدراكها . ولأول مرة صارت الميتافيزيقا مشكلة حقيقية بقاء على هذا النقد الجديد . وأصبح الحرص على تأسيسها من جديد دافعاً ضرورياً ودوراً أصيلاً يتحدان من داخل العقل الإنسانى نفسه .

ولهذا فقد عمد السكانطيون المتأخرون إلى تأسيس توكيدية جديدة أكثر أصالة من تلك النزعات التي رفضها كانط . فأنشأوا المذاهب الميتافيزيقية والأنساق الفلسفية الأكثر صلابة بحيث لا تكون عوداً إلى الوراء وبحيث تتخطى كل الصعوبات التي وضعها فلسفة كانط . وتحرص هذه الأنساق الفلسفية على تجاوز السكانطية مع ادخالها ضمن كيائها المتكامل والاحتفاظ بكل المكاسب ذات القيمة التي حققتها وتحاشى الوقوع في أخطاء النزعة التوكيدية القديمة البالية المتأكلة التي أصابها التسوس .

ونذكر أنفسنا عابرين بالنقاط الأساسية التي ينبئ عليها مذهب كانط . فهو تمييز داخل إطار الفكر بين .

١ — أولاً الحساسية التي تتلقى خلال اشكال الزمان والمكان الاحساسات الصادرة عن فعل الحقائق المستقلة على فكرنا . أما الشيء في ذاته أو الفومين فلا يمكن أن يعرف في رأيه .

٢ — ثانياً الفهم الذى يركب مواد الحدس الحسى باستخدام المقولات (مثل فكرة السببية) المقيدة بمبادئ الفهم الخالص (مثل مبدأ السببية) .

٣ — ثالثاً العقل وهو مملكة التركيب العالية التى تعتمد على مبادئ الفهم وتقوم عادة ببناء الأفكار الترنسندنتالية . أى أنها تتخطى حدود التجربة لىكى تبلغ المطلق (مثل الله السبب الأول أو علة العلل) .

ونلاحظ مبدئياً أن هيجل يحتفظ بالتمييز بين الفهم والعقل على هذا النحو ولكن بمعنى مختلف جداً . فكمناط يرى أن الفهم إذا لزم عالم الظواهر استطاع أن ينشئ علماً ذا قيمة اعتماداً على قدرته التركيبية . أما العقل فيفشل بالتأكييد فى كل الجهود التى يبذلها لإقامة الميتافيزيقا . أما عند هيجل فكل المعارف التى يحصل عليها الفهم من نوع رخيص منقطع . وتلك هى المعارف التى تتجمع لدى العالم الذى لم يحظ بنصيب كاف من الفلسفة أو لدى أصحاب الأساليب الميتافيزيقية القديمة . أما العقل فعلى العكس من ذلك يوصلنا إلى أعلى المعرفة وأرفعها ويمكننا من بلوغ المطلق . وبطبيعة الحال يتوقف هذا على المعنى الذى يعطيه هيجل للعقل وعلى المعنى الذى يخص به المطلق .

فالمطلق عند هيجل نسق من المقولات أو الأفكار . وهو يرى المطلق فكراً . والوجود نفسه ومقولاته الدنيا الخاصة به بالإضافة إلى مقولات المنطق بعامة هى بمثابة تعريفات للمطلق . فالمقولات هى التعريفات الخاصة بالمطلق . ولا فرق بين أن نقول المقولات هى المطلق أو أن نقول المقولات هى تعريفات المطلق^(١) .

أما العقل فهو القدرة على التفكير المجرد وعلى التحرك الحريين الأفكار

(1) Stace : Hegel P. 76

مع استبعاد الصور الحسية وعدم النظر إليها بوصفها أفكاراً مجردة . وإذا كان الفكر يقوم في إطار الفهم بعزل أوجه الأشياء المختلفة ويضع لنفسه مبدأ النظر إما إلى هذا أو إلى ذاك أو إلى ما هو قائم ، فإنه يقوم في إطار العقل ببلوغ الأشياء في شمولها أى من وجهة نظر أرفع تطل على كل الاختلافات التي يتوقف عندها الفهم . فالعقل يلم بما هو حقيقى ويحيط به مع إدراكه بوصفه هذا الشيء وذاك دفعة واحدة . ويضرب هيكل مثلاً لذلك بالشيء الذى يتحرك لأنه لا لأنه يكون في وقت هنا وفي وقت آخر هناك ولكن لسبب واحد وهو أنه يكون هنا ولا هنا في نفس اللحظة بعينها أو لأنه يكون في آن واحد في نفس المكانين^(١) .

ولا ينبغي أن يخيفنا هنا قياس علمية الشيء أو عدم علميته وفقاً للتقديرات الوضعية أو التجريبية التي تستلزم وقوع الشيء داخل حدود التجربة . فالممول دائماً في مثل هذه المسائل على طبيعة المضمون نفسه وما توجيه من العلمية أو عدم العلمية مادام تأمل ذلك المضمون هو الذى يفرض ويخلق تعيينه الخاص به هو نفسه^(١) .

فالفهم يحدد التعميمات ويثبتها . ولكن العقل سلبي وجدلى لأنه يفصل التعميمات ويلقيها من الفهم . وهو إيجابى لأنه يخلق العام ويدرك الجزئى بداخله وكما أن الفهم يدرك منفصلاً عن العقل بعمامة ، يدرك العقل الجدلى عادة منفصلاً عن العقل الوضعى . غير أن العقل فكرو وفقاً للصدق الخاص به ، والفكر أرفع وأسمى من العقل والفهم على السواء . انه مزيج من الاثنين معاً . فهو السلب أى أنه هو ما ينشئ السكيف الخاص بكل من العقل الجدلى والفهم . وعندما يقوم الفكر بنفى الشيء البسيط يعتمد في نفس الوقت إلى وضع ما يعززه من الفهم .

(1) Serreau (René) : Hegel et l'Hegelianisme p15 .

(2) Hegel : Science de la logique P.8 (Trad. français)

وبمجرد حذف هذا الاختلاف المميز له يصبح جدليا . ولا يكتفى بالدور السلبى الخاص بهذه النتيجة ويثبت كيانه أيضاً بطريقة إيجابية باعادة تكوين الشيء البسيط — الذى بدأ بنفيه — بصورة أعم كشيء عيى فى ذاته . ولا يبقى الجزئى المعطى ثانويا هنا لأن الجزئى نفسه هو الذى عثر بذلك سلفا على تمييزه خلال تلك الحركة الروحية المجملة هنا وتمثل هذه الحركة التطور الباطن الخاص بالتصور . وهى التى تنشئ منهج المعرفة المطلقة والروح الباطن للمضمون نفسه .

وهذا نفسه فى نظر هيغل هو الطريق إلى جعل الفلسفة علماً موضوعياً^(١) وهكذا نرى أن العقل أصيل وذو دور رئيسى فى فلسفة هيغل . والتفكير الفلسفى لا يفترض أى شيء وراءه . والعقل هو ما يشغل التاريخ أو هو ما يعنى به التاريخ . العقل هو الموضوع الأوحد للتاريخ . والتاريخ هو المجال الأوحد الذى تجرى فيه تطورات العقل وخطواته نحو التحقق العيى . فالتاريخ كما قلنا من قبل متمم للعقل وحقائقه .

والفهم يفصل ويخلق التعارض فى كل الشيء . والعقل يوحد بين ما يفصله الفهم ويضع فيه التعارض فى شمول عيى . فمن شأن العقل أن يحل الأضداد فى تركيبة أعلى . ومن شأنه أن يرد الاختلافات إلى الهوية . وليست هذه الهوية شيئاً مجرداً بحال من الأحوال . بل هى الهوية العينية التى تحتوى على الفوارق الداخلية وتضمها وضعا وتميها فى ذاتها . وتلك هى ماهية الجدل على نحو ما فهمه هيغل وصوره . فموضوع الفكر الذى نواجهه يوجد هنا بوصفه أحد الأوجه الأكثر مباشرة أولا وقبل كل شيء ثم يظهر بحركة قلب مفاجئة على نحو آخر وبوجه آخر ضد الوجه الأول وفى النهاية يدرك موضوع الفكر كهوية عينية لكل هذه الأوجه المتقابلة . ويقدم كل شيء على ذلك النحو فى

(1) Ibid. p. 9

ولهذا السبب نفسه أسمينا كتاب هيغل ظاهرية الفكر

الأشياء وفي الفكر عن طريق المتناقضات التي تحمل نفسها في كل مرة في مركبات الموضوع ونقيضه حيث تنبثق تناقضات جديدة .

هذه الحركة الجدلية حركة نمو تعبر بالسكان من حالة فقر وتجريد نسبي إلى حالة أكثر غنى وأكثر عينية .

وهكذا يعمل العقل باستمرار على النهوض بالإنسان وعلى تحويله إلى كيان عيني كامل . وتظهر حياة العقل في صورة صراع إنساني متصل من أجل استيعاب كل ما هو موجود ومن أجل الإحاطة به وإحاطته إلى شيء يتفق مع الصديق . ويحدث هذا الاستيفاء والتحقق الأسمى كعملية في العالم الزماني المسكاني ويمثل في آخر الأمر تاريخ البشرية بأكملها . والروح لا تعني سوى شيء واحد هو العقل منظوراً إليه كتاريخ . فالروح تشير إلى العالم التاريخي في علاقته بالتقدم العقلي للإنسانية . وليس التاريخ هنا مجموع الأحداث والوقائع التي تجري على الأرض ولكنه النضال اللانهائي لتهيئة العالم للتوافق والتكيف مع كل الامكانيات والقدرات الإنسانية النامية . ولهذا كان التاريخ هو العنصر الرئيسي في الفكر الميجيلي لأن « التاريخ إذا فهم وأحيط به إحاطة صحيحة حطم كل الهيكل الثالي أو الإطار للثالي المفروض على هذه الفلسفة »^(١) . وهذا في الواقع هو جوهر هذه المثالية الميجيلية لأنها مثالية موضوعية أو فلسفة حريصة على الارتباط بالواقع الحقيقي . ولا شيء يرد للميجيلية حقيقة سوى التاريخ لأنه هو نفسه صورة الحركة الشمولية التي يقوم بها الوعي الذاتي لدى الأفراد والجماعات من أجل تحقيق التقدم .

وسبق أن شرحنا في الفصل السابق كيف يكون التاريخ صورة لمبادئ

(1) Marcuse (Herbert) : Reason and Revolution. p. 16

الحقيقة التي تنعكس في شكل مبادئ الفسك وصور خاصة به وفقا لنظرية للمقولية الكلية للوجود . وهذه النظرية على عكس ما يتصوره الكثيرون هي الأساس الذي يهدم كل مثالية هيكلية ويحيلها إلى موضوعية ويحدد طابعها الأولى والنهائي ويكشف عن جوهرها ومكون حقيقتها .

المهم إذن حسب نقطة البداية في هذا الموضوع أن الفهم يفصل بين الأشياء ويخلق بينها التعارض في حين يوحد العقل بينها في شمول عيني . فالعقل يحل التعارض في تركيبة أعلى ويفض التناقضات في صورة مركب موضوع ونقيضه ويخلق الهوية في الاختلافات أو يرد الاختلافات إلى الهوية وليست هذه الهوية مجردة وليست خالية من المضمون ولكنها هوية عينية تحتوى على اختلافاتها ومفارقاتها الداخلية التي تضمها وتتميمها في ذاتها . وهذا هو جوهر الجدل على نحو ما فهمه هيكل .

وفي الجدل تولد كل فكرة نفيها الخاص بها الذي يدفع بها إلى التحول إلى فكرة جديدة تنفي نفسها بنفسها بدورها . فليست الفكرتان — الأولى والثانية — سوى لحظتين أو وجهين من أوجه الفكرة الثالثة التي تحتوى على الفكرتين الأوليين وتعتمد إلى رفعهما نحو وحدة عليا .

وهكذا يتحقق التقدم الجدلي المقام على عجلة يطلق عليها هيكل اسم النفي . فالنفي هو نقيض الموضوع الذي ينبع منه التناقض . ويحذف هذا التناقض بواسطة نفي النفي عندما يتم امتصاصه في شمول أعلى .

ويعبر عن هذه الحركة الجدلية عادة بقولنا : الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه .

والواقع أن هذه الألفاظ الثلاثية استخدمهما هيكل نفسه نادرا جدا وإن كانت قد وردت كثيرا لدى كانط ولدى فيشته . أما هيكل فيشير إلى هذا الثالوث بأفعال ألمانية ذات تعبير قوى عن هذه الحقيقة مثل القلب umschlagen

والرفع aufheben وهو يدل على الحذف والحفظ والاعلاء أو الرفع في آن معاً .
ونشأ عن كل هذه الأساليب الذهنية المستحدثة في التفكير تعدد وجهة
النظر في هيغل واختلاف الرأي عنه في كل ناحية من النواحي . فالسكثريون
يرون في فلسفته كما فعل فيسكتور كوزان « كتلة كثيفة مضغوطة من
التجريدات » . واسكن الواقع بخلاف ذلك لأن فلسفته تعد فلسفة عينية بكل
معاني السكامة . وعينية هنا لا تشير إلى المعنى العادى الذى يتعلق بالمعطى
المباشر للمعرفة الحسية وإنما تشير إلى المعنى الأصيل الاشتقاقى للسكامة وهو
ما يزيد ويزداد مع نمو مجموع الأجزاء كالنبات النامى . والعينى عند هيغل هو
الشمول المبنى على الجدل ابتداء من أوجهه ولحظاته . غير أنه من الضرورى
أن تكون هذه اللحظات مجردة أولاً أى متقطعة ومستمدة من المعطيات المباشرة
المهوشة حيث يقوم الفهم بدوره الأولى .

والواقع أن فلسفة هيغل تشق طريقاً من الواقع العينى ولسكنها ابتداءً بالموقف
المثالى الأصيل الذى يغطى على هذه العينية ويجعل من العسير إدراك جوهر
الميجلية ويعمى عن كل جوانبها الحقيقية ذات الوزن والتأثير على اتجاهاتها .
والخطأ فى متابعة الفكر الميجلى تؤدى إلى عدم إدراك كنه هذه الفلسفة وبيقينا
فى مقاهات لا حصر لها .

فهو يبدأ فعلاً بسؤال شغل الفيلسوف كانط من قبله . ذلك السؤال هو :
ما هو التوافق بين العقل والعالم الخارجى ؟ وكيف يفهم الشخص من عداه ؟ .
وأحس هيغل كما أحس كانط من قبل بأنه من الضرورى أن تقوم وحدة
عميقة بين العارف وموضوع المعرفة وأن المعرفة ذاتها مستحيلة بغير هذه الوحدة .
ورأى هيغل أن هذه الوحدة هى وحدة الأضداد ، ويمكن سر قوة فلسفة
هيغل ومنهجه فى الإلحاح المستمر على أن مثل هذه الأضداد يجب أن يتحد فى
كل خطوة خلال التقدم الإنسانى .

وتأتى الجدة هنا فى الفكر الهيجلى من ثلاثة جوانب أولها أن لفظة الوحدة ومضائفاتها : « الهوية » و « الشمول » تأخذ معنى مستحددا ذا أهمية معينة فى فلسفة هيجل وهو أنها تقييم الطابع الجوهرى الخاص بمفهومات المطلق . وتلك المفهومات هى التى ميزت الفلاسفة الكانطيين المتأخرين تمييزاً أصيلاً من كانط وجعلتهم فى موضع متعارض مع فلسفته .

وثانى هذه الجوانب هو تطبيق الجدل نفسه على الحقائق العينية فى الحياة ، فلا ينطبق الجدل على أفكارنا فقط من أجل تيسير درجة أرفع من الفهم وإنما يمتد إلى الحياة نفسها . فكل عملية من عمليات الحياة تستدعى نقيضها وتتقدم الحياة عن طريق أهم خطواتها بواسطة التركيب بين هذين الاثنين لتحقيق صورة أرفع منهما معاً . فالحياة ليست مجرد الوجود كما أن الموت ليس مجرد اللاوجود أو العدم . فالخطوة الأساسية فى التقدم هى التركيبية من الاثنين أى الصيرورة ؛

ويعطى هيجل هنا مثلاً متمماً متعلقاً بصور النباتات . وهو مثل يوضح موقف هيجل الذى ثبت لأول مرة بصورته هذه فى تاريخ الفكر لأنه نظر إلى التقدم سواء فى تاريخ الإنسان أو فى تطور الحياة كمتتابع متصل لخطوات ثورية أو للحظات من الانبثاق والطفرة والتحول . ويقول هيجل فى هذا المثل أن البرعم يحتفى عند تفتح الزهرة وكأن الزهرة قضت على البرعم وأزالته . وكذلك إذا جاءت الثمرة قضت على الزهرة كصورة لوجود النبات لأن الثمرة تظهر بمظهر الطبيعة الحقيقية للنبات فى موضع الزهرة . وليست هذه المراحل مختلفة بعضها عن البعض الآخر وحسب ومتميزة عنها ، بل يقوم كل منها بعزل غيره وإسقاطه كأنها كلها لا يتفق بعضها مع بعض . واسكن النشاط الحيوى الذى لا ينتهى فى طبيعتها الكامنة فيها كلها يجعلها فى نفس الوقت بمثابة أوجه الوحدة العضوية ولحظاتها حيث لا يناقض كل منها الآخر وحسب بل

يكون كل منها بالضرورة كالآخر ، وتعد هذه الضرورة المتعادلة لكل اللاحظات من أولها حياة الكل الموحد .

أما الجانب الثالث المهم المستحدث في فلسفة هيغل فهو التفكير العقلاني . ويضع هيغل هذه العقلانية في أكبر صورة من صور التطرف والأصالة معا وهي فلسفة المعقولية الكلية للوجود (Panlogismus) . ومن شأن هذا المذهب أن يجعل من العقل جوهر الوجود . وقد ابتدع هذه اللفظة مؤرخ الفلسفة الألماني المشهور يوهانس ادوارد اردمان (١٨٠٥ — ١٨٩٢) في كتابه عن « تاريخ الفلسفة الجديدة »^(١) الذي صدر في ثلاثة أجزاء بين سنتي ١٨٣٤ (أي بعد وفاة هيغل بثلاث سنوات) و ١٨٥٣ . وقد اشتهر اردمان بإعطاء أسماء المذاهب الفلسفية بحيث تحدد أبرز خصائصها وتفصح عن طابعها الأصيل وهو الذي أوجد لفظة النفسانية وأطلقها على المذاهب التي تفهم علم النفس في تفسير أولياتها ومبادئها . وقد أطلق اسم العقلانية الكلية للوجود أو « البانلو جيزموس » على هذه النقطة الجوهرية في مذهب هيغل الخاصة بالنظر إلى كل ما هو حقيقي بوصفه ذهنيا بشكل كامل ويمكن إقامته عن طريق العقل وفقا لقوانينه . وبطبيعة الحال لم يقل هيغل نفسه هذا الاسم ولكنه تعريف مذهبي لحقيقة موقفه الفلسفي العقلاني . ومن المعروف أن بيرتيلو R Berthelot قد اعترض على هذه التسمية^(٢) واعترض هايرينج Th. Haering في كتابه عن « هيغل : ما أراده وما أنجزه » (سنة ١٩٢٩) على فكرة المعقولية الكلية للوجود وقال أن منشأها عبارة هيغل المشهورة was vernunftig ist das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernunftig.

(١) الجزء الثالث — القسم الثاني — ص ٨٥٣ حيث يقول ان أنسب اسم لمذهبه هو العقلانية الكلية للوجود .

(٢) Berthelot (R.) : Evolutionnisme et Platonisme p. 170

عليها اتهامهم لهيجل بهذه العقولية السكالية للوجود . والواقع أن الذين أبدوا هذا المذهب عند هيجل نسوا أنه أخذ نفس هذه الغلظة على بارديلي Bardili . وكانت هذه العبارة ذاتها سبباً في الهجوم على هيجل . ورد هيجل على هذا الهجوم الذى تسببت فيه هذه العبارة مدافعاً عن نفسه . وفى رأى هايزينج أن « حقيقى » تعنى هنا « فعلاً ومتيناً وثابتاً » . أما المعقول فهو القانون الحيوى العميق الذى تتأكد به كل حقيقة . ولا يبقى ما هو غير حقيقى وإنما يختفى ويذول . ويكون معنى العبارة على أساس هذا التفسير ليس كما يقال : ما هو معقول حقيقى وما هو حقيقى معقول . بل يكون معناها : المعقول ذو فاعلية وذو الفاعلية معقول .

أما فونت Wundt فقد رأى فى مذهب « البانلو جيزموس » أو العقولية السكالية للوجود تقدماً محققاً بالنسبة إلى كل الفاسقات العقلانية السابقة . فالعقولية السكالية للوجود لا تكفى بالفكرة التى تحمل نفسها بنفسها فتستلزم بنفسها موضوعها وأساسها الجوهرى وتعتمد إلى البحث عن فكرة تحرك نفسها بنفسها أى تصدر عنها كل الأفكار الأخرى بحكم ضرورة النمو الجدلى الكامنة فيها . وتعين هذه الحركة الذاتية للفكرة على تخطى كل ما فى المطلق من علو ، وهو العلو الذى سيطر على كل الأشكال العقلانية السابقة . وليس عالم المظاهر عند هيجل سوى تطور للوجود نفسه بكل الملاءمات الخاص بمضمونه العيى . وهكذا تؤدى العقولية السكالية للوجود ذات البداية المنهجية للميتافيزيقية إلى مذهب تجريبي بحكم مضمونها الفعلى .

وأعان الجدال الهيجلى هنا على تحطيم هذا التمييز بين العارف وموضوع المعرفة . فأنكر هيجل الوجود فى ذاته أو النومينا السكانية . وأصبح « لاحقيقة إلا ما نعرفه » . ونوجد نحن أنفسنا بفضل ما نعرفه عن العالم الخارجى كما أن العالم الخارجى موجود فقط بحكم معرفتنا له . فالحقيقى معقول والمعقول حقيقى .

وتوجد الأشياء فقط بحكم معرفة العقل لما تماماً كما أن العقل لا يوجد إلا بالتفكير .

وأدت المعقولة الكلية للوجود إلى اسباغ طابع خاص على كل التصورات الأساسية في فلسفته . فهي لا تعنى إطلاقاً مجرد التصورات على نحو ما هو الحال في المنطق الصوري وإنما تعنى كذلك كل الأشكال والأحوال الخاصة بالوجود الذى يستوعبه ويحيط به الفكر . ولذلك تمثل الفكرة الصحيحة الحقيقية ذاتها إذا بلغت هذه الحقيقة في تطورها مرحلة التوافق مع الصدق . ولهذا فالحقيقة الصادقة أيضاً بمثابة فكرة صحيحة . وتستمد المعقولة الكلية للوجود كل مبادئ الفكر وأشكاله وصوره من مبادئ الحقيقة ذاتها وأشكالها وصورها . ولا يعدو الشكل المنطقى « للحكم » أن يكون تعبيراً عن حدث جارٍ في الحقيقة .

ويضرب هيجل هنا مثله المشهور عن الحكم : « هذا الرجل عبد » فهو يرى أن هذا الحكم يعنى أن الرجل (وهو هنا موضوع الحكم) قد استعبد أو صار عبداً (وهو هنا المحمول فى الحكم) ، ولكن رغم أنه « عبد » فهو لا يزال إنساناً جوهر وجوده الحرية التى تنافض الوصف المحمول عليه . وبذلك فإن الحكم لا يطلق المحمول على موضوع مستقر ثابت وإنما يشير إلى عملية فعلية خاصة بالموضوع تستحيل إلى غير ما هى عليه أو ما هو منصوص عليه . ولذلك فالموضوع هو العملية التى يصير بها محمولا والذى يتناقض بها معه . ومن هنا تظهر الحقيقة بصورتها الديناميكية الحالية من الجردات البهتة وتحلل عملية الصيرورة فى الموضوع إلى العديد من العلاقات المتعارضة ، وتمثل الإشارة إلى الواقعة فى انتقال التصورات المنطقية عند هيجل من شكل لآخر ، ذلك أن حركة التصورات المنطقية فى انتقالها من شكل لآخر هى صدق الواقعة فى الحقيقة

هى واقعة الصيرورة ، ويستحيل تعيين أى شكل جزئى إلا عن طريق الشمول الذى يضم العلاقات المتعارضة التى يوجد فيها ذلك الشكل .

ويؤكد هيجل هذا المعنى مشيراً إلى أن الوعى الذاتى *La conscience de soi* يتلقى مضمونه من الشيء موضوع الرغبة فيتشكل بشكله ويحتوى على وجوده . فإذا تعلقت الرغبة بشيء من الأشياء حمل الوعى الذاتى طابع الوجود الطبيعى واصطبغ بالصبغة الشئئية . ولكن هذا معارض للوعى الذاتى الذى يمثل النفى بالنسبة إلى الوجود الشئى . ولكى يحافظ الوعى الذاتى على كيانه كان عليه أن يأخذ وضعه كعملية لإعدام . وينبغى لذلك أن يؤكد وجوده كـ رغبة فى الرغبة أو كـ فراغ يتطلع إلى ذاته أو كـ فراغ يرغب ذاته .

والأنا لا تظهر لنفسها أمام نفسها إلا بمقدار ما يحدها الغير . ولذلك تفرض هذه المشكلة نفسها على كل وعى ذاتى على حدة لـ كى يخرج من عزله ولكى يعرف نفسه للغير . ويؤدى هذا إلى الصراع بين الإثنين .

الأنا لا تظهر لنفسها إلا بمقدار ما يتحدد وجودها عن طريق الغير . وبالمثل لا يدرك الغير ذاته فى الأنا الخاصة به إلا بمقدار ما يستبعدنى أنا نفسى فى الأنا الخاصة بى . ولا يوجد منذ البداية كثرة فيما يتعلق بالذوات التى يعزلها العدم . ولكن يوجد تعدد حقيقى أى يتعرف كل ما هو « وعى ذاتى » (هيجل يطلق على كل إنسان أسم « الوعى الذاتى » وبالتالى فالفاس هم « أنواع ذاتية ») أو تتعرف « الأواعى الذاتية » المفصلة على نفسها بوصفها متداخلة فيما بين بعضها البعض بفضل رابطة النفى الباطن الذى يؤسس العلاقات بينها ويوجد روابط بينها . وتفرض مشكلة تجاوز الانعزال نفسها على كل « وعى ذاتى » كما تفرض مشكلة تعريف كل واحد منهم بالآخر نفسها أيضاً على كل منها . ويؤدى هذا إلى خالق نوع من الصراع المميت

بين كل من الوعيين الذاتيين المنفصلين المتقابلين . فمن ناحية تسمى الأنا لفرض نفسها على الآخر ك موضوع لرغبته بالنسبة إليها . ومن ناحية أخرى سيسمى الآخر نفسه أيضاً بحكم كونه إنساناً إلى فرض نفسه على أول « أنا » ك موضوع لرغبته ، وتقف الرغبتان المريدتان لدى كل من القوتين إحداهما في صدام ضد الأخرى . ولا يزول هذا الصدام إلا باختفاء أحد الخصمين الحاضرين . ولكن موت أحد الخصمين يهدم الوعي الذاتى . فبمجرد انعدام أحد الطرفين يصير الآخر معزولاً ويجد نفسه وحيداً لعدم وجود الآخر الذى يتعرف عليه ولأن اليقين الذى يجعله يواصل وجوده كإنسان يصبح ذاتياً محضاً .

ولا سبيل إذن أمام عدم وجود إمكانية غياب أحد الطرفين إلا أن يعترف الآخر فعلاً « بالأنا » بوصفها قيمته . وذلك هو وضع العلاقة بين السيد والعبد التى أشرنا إليها كذلك . والسيد هو الذى نجح من بين الاثنين على فرض قيمته على الآخر . وبالتالى هو الذى نجح فى فرض الاعتراف به كوعى ذاتى . ولكن العبد هو الذى يرتفع إلى مستوى الوجود الإنسانى الحقيقى . فقد استشعر العبد فى الصراع الذى أنهزم فيه الخوف من الموت . ودفعه هذا القلق المميت إلى إثبات أن عالم الأشياء الذى لم يشأ أن يرتفع فوق مستواه لا يتصف بالثبات والتوافق المطلق الذى كان يعتقد من قبل . ويكشف له إمكان الموت عن إمكانية اختفاء العالم الطبيعى من حوله . وهكذا يتعرض شمول المعطى للنفى الأساسى متخلياً عن تضامنه مع العبد . ولكن من هذا الثقب الصغير الذى يفتح على أثر هذا الرفض يتيسر النفاذ والتصعيد نحو الوجود الإنسانى .

هذان ناحية ، ومن ناحية أخرى يؤدى العمل الذى يقوم به العبد إلى إيجاد هذه العملية التى تحقق التحرير . فالعمل هو الذى يسمح للإنسان بموضوعة الوعي الذى يملكه عن نفسه فى صورة نفى . ويحطم العبد عن طريق العمل

الصورة الطبيعية للأشياء لكي يفرض عليها صورة جديدة نابعة من محض إرادته واختياره هو بنفسه . وعندما يحقق ذلك يحول العالم الطبيعي الخالص إلى عالم إنسانى وضع الإنسان عليه بصمات يده وخلف عليه علاماته . وعندما يشرع العبد فى صياغة وتشكيل الشيء المادى يقوم فعلا فى تحديد شكله هو نفسه شخصيا . وهكذا يتأمل ذاته فى العمل الذى يقوم به ويحققه . ومن هنا يصبح المحرك الحقيقى للتاريخ وللتقدم التاريخى هو العبد نفسه .

ونشير هنا عابرين إلى أن كارل ماركس أشاد بأهمية ومكانة هيجل هنا إشادة بالغة . واستعاد سارتر الميجالية وأعاد تضمينها فلسفته فى نقد العقل الجدلى وجعل خبرة العامل فى أداء صناعته وتحكمه فى الآلة تحرره الحقيقى الذى يستطيع أن يتحكم عن طريقه فى سير الحياة نفسه والتقدم من ورائها .

ونلمس من تفكير هيجل فيما تقدم أنه كان يضع التاريخ كموضوع وكمعنى أصيل والله فى نظره هو الوجود اللانهاى وهو المطلق وهو الحقيقة الكاملة . الله هو كل ما كان وهو ما يفرض ذاته — التى تضم الطبيعة الموزعة المنتشرة فى المكان والمدينة — فى الزمان التاريخى . وإذا كانت الطبيعة فى امتدادها المسمى هى الله فالتاريخ فى تطوره الزمنى هو الله . وليس وراء الطبيعة والتاريخ شيء . والطبيعة تعجز جذريا عن تحقيق الفكرة بينما التاريخ هو ما يصبح الله به الله . بل كان انشغاله بالتاريخ أكثر ما ظهر فى فلسفته علم الاكتشاف وهو أعظم محول وأعظم باعث على التغيير . والتاريخ هو التعبير الخاص بكل حدث فى الوجود . بل هو التحقق الفيزيائى لروح وعقل كل إنسان . والإنسان هو تاريخ نفسه . وفهم التاريخ هو ما يعيننا على فهم الإنسان . واعتاد هيجل أن يردد بهذا الصدد عبارة شيلر المشهورة أن التاريخ هو محكمة

العالم ، Die Weltgeschichte ist das Weltgericht

وهكذا يظهر بوضوح أن هيجل نصب من وراء هذه المعقولة السكلية للوجود إطاراً مثالياً يشتمل على مضمون عملي وموضوعي . وليست المثالية هي فلسفة هيجل شيئاً ، وجوداً خارج الحقيقة أو إلى جوارها ، بل لا تعدو فكرة المثالية أن تكون صدق الحقيقة نفسها بنفسها كمثالية وهي بسبيل وضع كيائها من حيث هي في ذاتها .

ولسكن الواقع أن تفسير فلسفة هيجل هنا لا يتضح وضوحاً كافياً إلا بالاطلاع على فلسفته في القانون . ولا بد من التعرف على الموقف النهائي جلياً لدى هيجل على ضوء ذلك الجانب القانوني^(١) .

(١) الديدي : هيجل (المعارف) ص ١٩٠ - ١٩١

الفصل الرابع

هيجل الحقيقي

لا يستطيع المرء خلال عرض فلسفة هيجل أن يعتمد كثيراً عن شخصه ،
فقد ارتبطت هذه الفلسفة بشخصه وبمصره على نحو لم يسبق له مثيل في تاريخ
الفكر الإنساني .

وكما تقدم القارئ في الإلمام بأطراف هذه الفلسفة أحس بحاجة ماسة إلى
الخطاب المباشر مع هيجل وشعر بأن الأفكار تتضح وتتألق أكثر فأكثر
كلما اقترنت بالأحداث التي عاشها هيجل وبالعلاقات والصدقات التي ارتبط بها
وبالأطوار الفكرية التي تنقل بينها وعبر من أولاهها إلى آخرها . ولا شك
أن الإحساس بقناول أفكاره بالقرب من شخصه وعلى مقربة من واقع
حياته وتسلسل أحداثها يجعل هذه الأفكار أوقع في النفس وأكثر جلاء
وحيوية ونضارة ، ولا نكاد نتوغل في فهم هذه الفلسفة حتى نعرف أنها ألصق
ما تكون بوجودان هيجل وعقله وثقافته ومعرفته وبأمر معاشه العادي .

ولا شك في أن فلسفة هيجل تطورت بتطور حياته ولا شك أيضاً في أنها
اجتازت فترات ومراحل متباينة ولكننا لا نريد أن نعلق أهمية كبيرة على ملامح
فلسفته في شبابه الأول . نحن نسلم بأن هيجل الشاب استطاع أن يثبت وجوده
في فترات متأخرة من حياة هيجل الفيلسوف . وبرغم ما نعتقده من أهمية
أفكار الشاب ومن أنها تعين معاونة جادة في تفسير أفكار هيجل مؤلف
« ظاهرة الفكر » فنحن لا نريد أن نسلم بهيجل الشاب كأنه حقيقة منفصلة
عن الفكر الهيجلي في تطوره وتسلسله ونموه . ولا نقبل المبالغة في تفسير

جزئيات فلسفة هيغل الشاب وأوضاعه وأساليبه الروحية أو في استخراج الأسرار من مكنون تفكيره وتحديد معالنه وفقاً لمبالات التصور وزيادة التأكيد والإلحاح على بعض النوايا والجوانب العابرة ، ولكننا نعلمه طرفاً من التطور الفلسفي عنده هيغل بحيث نتابع آراءه شاباً في الأفكار التي عرضها كتاب ظاهريه الفكر . ولا نوافق على النظرة التي تضع « هيغل شاباً » كحقيقة مستقلة قائمة بذاتها .

والنظر في فلسفة هيغل وآرائه على ضوء حياته المعيشية والربط الدقيق بين هذه الفلسفة وحياته من شأنها أن تكشف لنا جانباً هاماً من جوانب الغموض والقلق والتناقض في هذه الفلسفة .

لقد شاء هيغل بصراحة وبوضوح أن يبدأ فلسفته من عقلية العصر الذي عاش فيه . وهذه نقطة جوهرية وأساسية عنده . ولا يؤدي الاغضاء والانصراف عن هذه الواقعة الهامة إلا إلى الزيف وعدم الفطنة إلى جوهر الفكر الميجلي . وهذا هو ما نحرص على إثباته وتوكيده هنا تدعيماً لقاط الالتقاء الحقيقية بفلسفة هيغل وتمهيداً لاتباع أقوم الأساليب في إدراك كنه هذه الفلسفة وللوقوف على أدق شعيراتها وأخص جزئياتها .

والحقيقتان الأوليتان اللتان بنى عليهما هيغل فكره من مبدأ اشتغاله بالفلسفة هما :

أولاً : أن كل فلسفة يجب أن تبدأ — بل هي تبدأ بالفعل — من أعمال الفكر في عقلية الفترة التي يعيش فيها . وذلك في الواقع بحكم أن الفلسفة نفسها رجوع إلى تجربة الإنسانية من أجل إقرارها في موضعها ورد ملاء دلائلها الروحية إليها واسباغ المعنى الفكري الخاص بها على كل أطرافها . وترمي

الفلسفة بذلك إلى رفع حالة الغرابة عن الحياة التي يتسلسل فيها الوجود الإنساني .

ثانيا : أن كل فلسفة يجب أن تقوم بنفس الدور الذي تقوم به الحياة ، والحياة في جوهرها صيرورة ، وهي لذلك نفي لكل شكل من الأشكال المحددة سلفا . والفلسفة نفسها لا تقوم إلا على هذا التواصل والاستمرار الحركي الفاعل من رفض الأشكال المحددة سلفا من أجل إحلال الفكر الجديد محل القديم ومن أجل تأصيل عالم الثقافة داخل إطار الحياة نفسها وإقراره في بنائها على النحو الأنسب .

ولكن ما هو السبيل إلى تحقيق هذين المبدأين الأساسيين اللذين التزم بهما في كل خطوات فلسفته وفي كل مراحل العقلية ؟

لم يكن الأمر سهلا ميسرا بالنسبة إليه ، فقد كان عليه أن يضع فلسفته في قلب الحياة العقلية التي عاصرها وأن يستوحىها من تلك الحياة العقلية نفسها وأن يحدث فيها كلها تغييرا ثوريا دون أن يتعرض للأخطار وبدون أن يحرم من فرص الالتقاء بالشباب في أروقة الجامعات من أجل نشر أفكاره وبدون أن يتعرض لسخط رجال الدين أو غضب الحكام أو إهمال الجمهور . ثم انه أراد أن يكون ثوريا مغاليا بمعنى الكلمة فلا يقدم أفكاره مهما كانت خطورتها إلا في الثوب اللائق الذي يحفظ لها مكانها ولا ينال من شخصه فيضمن بذلك استمرار القوة الثورية الكامنة في أغوار فكره وفي محيط فلسفته وعدم الاعتراض عليها بالأساليب الغاشمة .

واعتماد هيجل أن يقول إن الفلسفة برغم استقائها من الأوضاع الفكرية القائمة يجب أن تنبئ في شكل نسقي متكامل وإلا أصبحت هروبا من القيود والحدود وصارت شكلا من أشكال التأمل العارض الخالي من الإحكام (٤م - هيجل)

والتكامل . بل إن القزار الذى يتخذه المرء للاشتغال بالفلسفة هو فى ذاته قرار
محدد بعدم الأخذ بفاعلية الواقعة نظريا إلا بعد النقد والتمحيص . فلا يصبح
أى شىء برهانا ودليلا ما لم يصبح جزءا مكتملا ومتكاملا مع نسق الكلام
المقبول بصورة كلية . أو بعبارة أخرى إما أن تنتقل البراهين المثبتة إلى مجالها
النسقى للتكامل الذى يجعلها صالحة على نحو كلى أو تظل مجرد أشقات عابرة
من التفكير الجزئى العرضى الذى لا يقبل الخطاب ويمجز عن بلوغ مستوى
الكلى . والانتقال إلى مجال الكلى أى مستوى النسق الفلسفى لا يتحقق إلا
بعد النقد والتمحيص . وعلى الرغم من القيمة العينية التى تعزى إلى الفلسفة فمن
الضرورى أن يمضى الفكر الفلسفى حتى يتحقق فى شكل نسقى لأن الغرض
الأسفى فى كل فلسفة هو إدراك الأشياء كظواهر للمطلق ^(١) .

ويعنى ذلك كله أن هيجل كان يحرص أشد الحرص على أن تحقق
الفلسفة دورها فى إطار الفكر الفلسفى نفسه برغم ما تتطلبه الفلسفة من استحياء
كل الأوضاع العقلية القائمة بالفعل فى زمانه . ولعل هذا هو السر الذى يكن
 وراء الرأى الذى رددته الكثيرون من أن المنطق الهيجلى الذى بلغ فيه هيجل
أعلى درجات العقلانية النسقية والذى استطاع أن يستخرج من ورائه كل
النتائج المترتبة عليه . . . أقول دفع ذلك بالكثيرين إلى الاعتقاد بأن المنطق
الهيجلى هو البؤرة الرئيسية التى أطل هيجل منها على مختلف مجالات الفكر
ابتداء من فلسفة الجمال إلى فلسفة السياسة .

وكان يصدق ذلك لو لم يكن الفكر الهيجلى سياسيا فى جوهره ولو لم
يكن الأساس الذى تقدم عليه فى عملية استخلاص النسق المذهبى ذاته هو

(١) يمكن العثور على نصوص عديدة بهذا المعنى لهيجل فى
مجموعة مؤلفاته الألمانية (اليوبيلومز أوسجابه) الجزء الأول ص ٧١ وكذلك ص ٦٠ —
Jubiläumsausgabe ١٣٥ ص ٦١

الأحداث والوقائع الجارية في عصره . فقد جاء دور المنطق ضرورياً في فلسفة هيجل بحكم الضرورة النسقية المعرفية ذاتها التي كانت بمثابة الإطار الختامي لكل فكر فلسفي . أو على الأصح لقد صار المنطق ضرورياً وأساسياً في فلسفة هيجل لسبب بسيط وهو أن العلاقة بين الفكر النظري والموقف التاريخي علاقة ضرورية . والضرورة التي تنقسم بها العلاقة بين الموقف التاريخي والفكر النظري هي التي أضفت على المنطق نفسه كل هذه الأهمية المذهبية في فلسفة هيجل . ولولا المأساة التاريخية التي مرت بها البلاد في عصر هيجل لما انبعثت أشكال الوجود الجديدة ولما ظهرت أشكال الوعي الجديد .

بل إن الفلسفة الهيجلية انبعثت برمتها من سير الأحداث والواقع في مجموع اللحظات التي شهد هيجل من خلالها تاريخ عصره . وكان من السهل أن يتخيل الكثيرون الأولوية للمنطق في فلسفته بحكم الدور الهام الذي يلعبه . غير أنه من الواضح أولاً أن المشاركة في الحياة الإلهية لا تصبح ممكنة إلا إذا تحققت الطائفة البشرية الكبرى بالفعل بين الناس فيما بينهم . والله محبة . وعلى ذلك فالاتحاد به يلزم أن يصبح الناس هم أنفسهم هذه المحبة التي هي بمثابة الهبة الإلهية المقدسة . وهو ما لا يمكن أن يتحقق بحال إلا على المستوى التاريخي في تنظيم فعلي لهذا العالم . ومن الواضح ثانياً أن الغرض الأساسي والمحور الرئيسي لفلسفة هيجل هو وصف ما ينبغي أن يحدث (تاريخياً) معززا بالأسباب (المنطقية) التي تشير إلى استحالة أن يكون الأمر غير ذلك . ولهذا فالمنطق يأتي بعد التاريخ ويكفي أن نتابع عبارات هيجل وهو مدرس خاص في بيرن وفرانكفورت انراهم يقوم : « فلنفكر في الحياة » .^(١)

1— Nohl (Hermann) : Hegels Theologische Jugendschriften
S. 429

ولولا التمسك بأهداب الواقع التاريخي (الذي عاش فيه هيجل كفيلسوف) لأصبح من المستحيل على فاسفة هيجل أن تحقق الهدف الحقيقي لأي فلسفة . فالغرض من كل فلسفة هو فهم الحقيقة وجعلها متعلقة تماما . وليس دور الفاسفة هو إشاحة وجه الإنسان عن العالم الحقيقي وإنما تقود الفلسفة الإنسان إلى الانفاق والتفاهم مع نفسه عند عثوره في العالم على ما هو متجانس مع روحه . وإذا استوعبت الروح العالم بالتعرف على نفسها في هذا العالم أحست بأنها في مأواها الحقيقي وفي صميم بيتها .

وفي نظر هيجل أن العقل لم يقد إلى الثورة الفرنسية وإنما أدت اللحظة الحاسمة التي سجل فيها التاريخ وقوع الثورة الفرنسية إلى التبشير بأن الإنسان قد صار يعتمد على عقله وأنه راح منذ الثورة الفرنسية يخضع الحقيقة الواقعة الجارية من حوله لموازين العقل ومستوياته . والحدث التاريخي المتمثل في الثورة الفرنسية هو الذي أبرز تحكم العقل في الحقيقة . فمبدأ هذه الثورة في رأيه هو الذي أكد أن العقل ملزم بالسيطرة على الحقيقة وبالتحكم فيها . وهذه العبارة بكل ما تضمنته من المعاني تعبر بنا إلى مركز فلسفة هيجل الرئيسي.^(١)

وكان كوجيف قد اتخذ موقفا محددا إزاء فلسفة هيجل يفسر لنا اتجاهاتها ودلالاتها الأصيلة . واتضح من كتابه « مقدمة إلى قراءة هيجل » (سنة ١٩٤٧) أنه شرع أولا في فهم « ظاهرة الفكر » لهيجل . وحاول ابتداء من هذا الفهم بالذات أن يتقدم إلى فلسفة هيجل بأكملها . وعدها كلها مجرد خطاب تأييد لنا بليون بونا برب الذي حقق أروع أعمال الفكر والإدارة ومصير « الفكرة » . وقد ظلت الدولة البورجوازية الثورية النابليونية في

1— Marcuse (Herbert) : Reason and Revolution p. 6

جوهرها وتطورها حتى النهاية النموذج والقذوة في عيني مدرس الفلسفة الذي وضع كتاب « فلسفة القانون » .

وامتلاأت السنوات التي عاشها هيجل بمدد هائل من الأحداث التاريخية البارزة . ففي فرنسا يفلت الشعب من قيوده ويؤسس الأمة فيقتل ملكه ويقدم بقتله التضحية والفداء وينشئ الجمهورية . وفي إنجلترا أسرع عجلة الصناعة في دوراتها ولم يعض من تاريخها سوى بضع عشرات من السنوات . ففرضت على الإنسان ضرباً جديداً من الوجود وجذبتة نحو صورة مختلفة عن الحياة وعن نشاطه في هذه الحياة . أما ألمانيا وإيطاليا فقد انتهى الحلم في الوحدة نتيجة العذاب القومي والألم الذي تبادله الأهالي في هذه البلاد وأصبحت الوحدة الأوربية مطلباً تؤكد الوقائع وتحفظ له شرعيته .

وأوحى نجاح نابليون في التنظيم بأن الدولة يجب أن تنهض كسلطة عليا ممثلة إدارتها وشرطتها وأمنها وجيشها وقدراتها على التحكم وعلى المركزية وعلى الإشراف على كل الشئون والمرافق . واستطاع نجاحه أن يجذب الآخرين نحوه وأن يجعل من تنظيمه قدوة لكل الدول الأوربية ونمطا يقاس عليه ويقارن به . وانطوت الثورة الفرنسية على مفارقة ضخمة خلاصتها أن هذه الثورة التي أرادت تحرير الناس والأفراد ردتهم إلى التنظيم العقلي للوجود . وأصبح التحول من نظام الممالك المعمول به إلى نظام الدول نموذجاً تتطلع إليه البلاد الأوربية .

وبينما كانت هذه المساعي تدفع بالشعوب ضد الشعوب والجنود ضد كل الثمار وكل السكنوز والثروات طاراً على التراث الفكري تغير حاسم وتعرض لارتداد شديد عاونه على تحقيق مطالبه في الوضوح . وأراد الجميع ابتداء من اسميث إلى شيلنج وبينهما كانط وغيره من المفكرين فضلاً عن تلاميذ روسو

وجوته في السياسة وأنصار التنوير.. أرادوا جميعاً ألا يفقدوا أى جانب من جوانب الواقعة والتصور معا .

ولم يشأ هيجل كأحد رجال التنوير من الصف الثانى أن يفرط فيما يقدمه هذا الخليط من الأحداث من الايديولوجيات والأفكار . بل وأصبح — على حد تعبير فرانسوا شاتليه — حافظ الأرشيف العبقري^(١) ولم يتقدم هيجل إلى الصفوف الأولى بحكم الشعور بالعجز المرتبط بوظيفته كأستاذ للفلسفة في ألمانيا واكتفى بدوره الثانوى كجامع للأفكار العقائدية واللاحداث في عصره متقبها جذورها القديمة المتعددة . وفرض عليه عصره كل الاهتمامات وخلق كل المهام التي تحولت إلى بعض حياته أى إلى جزء من حياته .

ولم تكن هذه المهام والاهتمامات فردية خاصة بفكره وتقديره وحسب بل امتدت إلى كل ما يمس كيان المملكة (الرايخ) الألمانية . فقد عانى عناء لا مثيل له من هذه الانقسامات النابعة من الأناية المحضنة لدى أبناء هذه المملكة . وتعرض بالتالى لفقد دستور المملكة وأظهر كل ماشهده من العيوب في الروتين والفساد الإدارى . وكان ينال من قلبه كل ما يراه من الهزائم وضروب المذلة التي تمر ببلاده . ولم يكن يمكن أن يتحقق السلام والانسجام إلا إذا عثرت المملكة على الأنظمة التي تعبر عن حياتها الخاصة بها . ولم يتعارض الصراع الداخلى الدينى الذى كان يعانى منه « هيجل الشاب » مع هذه المشاغل السياسية ، لأن المشكلتين كما سنرى وجهان لضرب واحد من العناء الشخصى في قلبه . وأعتقد أنه من المستحيل المشاركة في العقيدة المقدسة إلا بقدر ما يسمح بذلك مقدار التعاون والمشاركة والشعور بالتضامن لدى الناس فيما بينهم .

والالتحام بالله لا يتحقق إلا على المستوى التاريخي في صورة نظام إنساني فعال في هذا العالم .

ولم يكن هذا هو الوجه الوحيد أو المظهر الأوحـد لاهتمام هيجل بالتقدم نحو التفكير المباشر في شئون المملكة أو الرايخ الألماني . بل كانت رغبته تمتد فتشمل الهجوم على الفلسفة العقلانية التي سبقت عصره وبقيت مستمرة إلى أيامه . لقد بقيت هذه العقلانية محصورة في نطاق ضيق هو نطاق الوجود وظل تعاملها مبنيا على أساس المقولات الخاصة بالجواهر والعرض وللـكان والزمان والكيف والسكم وغيرها مما ينشئ ضروبا من « المطلق في ذاته » بمدد المقولات نفسها . وتؤدي هذه العقلانية بصورتها تلك إلى تعارض تام وهي فاصلة بين الوعي الإنساني والحياة الدنيوية . ويستحيل المجموع العضوي البشري وفقا لهذه العقلانية إلى مجرد خضم عددي هائل من الوحدات التي لا ترى الحرية إلا لذاتها وفي ذاتها .

ولهذا كله كان الدور الذي قام به هيجل مزدوجا . فهو من ناحية تخلص من العقلانية التقليدية ليمسـط الصلة بين العقل والحياة ويبيح فرص اللقاء . ومن ناحية أخرى جعل العقل نفسه وليد أحداث التاريخ الجارية من حوله ووضع بواعث النظام العقلي ذاته في الحياة المحيطة به .

ولكن هيجل كان بارعا في استيفائه لكل سبل الصدام مع الواقع . فقد أثر الـصف الثاني كما أسلفنا القول وضمن تعليقاته عن الأحداث والوقائع والنظام من حوله بذرتين أحدهما تحريض على التمسك بالوضع الراهن وتمجيد للمملكة الألمانية وثانيتهما هي الثورة العاقلة المستنيرة التي لا تلبث أن تبعث على القلق والسخط والتبرم . واعتبر هيجل أبعد ما يكون عن أن يمثل ما يعرف باسم « فيلسوف الدولة » وهو الاسم الذي أطلق عليه في العديد من الكتب . ولو فرضنا

انه استطاع أن يحصل على بعض التعزيز من جانب البيروقراطية البروسية المثلثة في حركة الاصلاح التي قام بها اشتباين فقد ظل موضع شك قوى وتخوف مستمر من قبل البلاط ومن قبل المحافظين القدماء . إذ لم يشأ هؤلاء أن يبدوا أى رضا عن الفيلسوف هيجل مؤلف فلسفة القانون سنة ١٨٢١ . والواقع أن هيجل حدد موقفه في هذا الكتاب نهائيا بمنهج جدلى صاعد من أسفل إلى أعلى ومن المحدود إلى اللامحدود . أى أن الانسان يجد سبيله إلى الارتقاء إلى اللامحدود واللانهائى عن طريق الارتباط بفعل التحدد التاريخى الوضعى . وهذا التحدد التاريخى هو الذى يضع شرطية الوجود الانسانى لأنه هو نفسه تاريخ الشعوب أو الدول التي يمثل كل منها كليا عينيا . وستصبح فلسفة القانون الطبيعى — أى العقلى — إذن فسكر الدولة أو فسكر الشمولية التي يتخطى الفرد نفسه في وسطها من حيث هو جزء منها يحاول أن يجعل من مصيره وجودا فعليا . وإيجابية الأخلاق ذاتها هي حياة الشعب . غير أن فعل السلب ضرورى ويمثل خاصية لازمة للارتباط بالجذور مع تلافى الاستمرار في قبول الواقع الخارجى ومع رفض الأشكال المحددة سلفا في الواقع الخارجى .

وقد اتضح من رأى هيجل في الشمول في هذا الكتاب أن الانسان يمثل في فرديته الخالصة حقيقة مجردة في أساسها . ولا تتكون الأنا المميمة للانسان في الحقيقة الا ابتداء من لحظة انتمائها إلى المجموعة البشرية والطائفة البشرية الكبرى المتضامنة فيما بينها . وبالتالي فن المفروض ومن غير الجائز تفسير مقولات الحياة الاجتماعية الرئيسية في روح فردية أو تركيز كل القيم الاجتماعية في حياة المملكة ابتداء من فرد واحد . وإنما يلزم تفسيرها ابتداء من انتماء الجزء إلى الكل ومن باطنية الجزء في الكل ، ولهذا كله لابد من تجاوز الانسان الفرد وتخطيه في الفلسفة الهيجلية .

ولا ينظر هيجل إلى المشكلة الأخلاقية من حيث هي طاعة لأمر مجرد وإنما من حيث هي توافق مع المصير . وذلك لأن الإنسان ملزم بقبول نفسه كمعطى تاريخي أو معطى محدد بالشكل الذي وهبه له التاريخ حتى يشرع في الارتفاع قليلا قليلا وشيئا فشيئا فوق الحتمية التي تظمه وتكتم أنفاسه . ولهذا فالحرية عند هيجل فعل التحرر الذاتي أى فعل التجاوز والتخطي .

ويعين أن تكون الأخلاق أخلاق مجتمع بالضرورة . لا بد أن تنزرع الأخلاق في قلب مجموعة من الناس ولا يملئها فرد بذاته . القوانين الأخلاقية تعبر عن تبلور العمليات التي تتألف منها حياة المجموعة في عبارات وضعية ، وتتقدم الأخلاق وتزدهج استمرار التحول في البناء العيني المائل للمجموعة البشرية ذاتها . بل وليست تعليمات القوانين الاجتماعية المختلفة سوى تعبير تقدمي عن الوعي الذاتي الموجود بمقدار عدد البشر الموجودين في العالم . ولا يحدث التقدم أو التطور بالصدفة وإنما يحدث وفقا لقوانين الجدل .

ولم تملك الكنييسة اللوثرية إزاء هذا كله إلا أن تقوم بالحكم على كتاب فلسفة القانون بأنه كتاب خطر سنة ١٨٢٧ . وأوصدت أكاديمية برلين الباب في وجه المؤلف الفيلسوف .

بقيت مسألة الدين . ومن الواضح أن هيجل رجل متمسك بدينه وكان متوقعا أن يصبح قسيسا لولا فضل مهنة التدريس التي عشقها منذ شبابه . فلاريب في أن موقفه أصيل مرتبط بعقيدة مبنية على دراسة طويلة عميقة . وكان ديلتي Dilthey قد أكد في مقال له أن هيجل لم ينشأ متأثرا بكانط وفيشته وشيلنج ولسكن فكره وليد وحدة وجود صوفية . وفي رأيه أن نسقه الفلسفي انبنى بطريق التعقل والتبلور ابتداء من بصيرة بدائية . وأكد جان ثال أن فلسفة هيجل نتيجة لأزمة دينية حادة ولتأمل عنيف لشقاء الإنسان أمام قواه الطبيعية .

وذهب اشتاينبوشيل Steinbuchel في كتابه عن المشكلة الأساسية في فلسفة هيجل إلى أن الفلسفة عند هيجل تنزع في أساسها إلى إعادة تكوين الطائفة الإنسانية الكبرى ، ولذلك فمذهبه الفلسفى وليد هذه الحقيقة وناتج عن بحثه المستمر حول الشروط الضرورية من أجل تأسيس هذه الطائفة الإنسانية الكبرى . أما هايرينج Hering فقد ألقى كل الافتراضات التى تؤكد انتماء هيجل إلى الصوفية أو الرومانتيكية . وفى رأيه أن أساس الفكر الهيجلى يكمن أصلا فى حاجته إلى العثور الفعلى على الاحتكاك بالحقيقة التاريخية العينية .

غير أننا لا نملك إذا قرأنا مقدمة كتابه عن « ظاهرة الفكر » إلا أن نسلم بأن هيجل كان وسيظل خصما قويا للتقديس الكانطية والحدس الرومانتيكى عند شيلنج والمثالية بصورتها عند فيشته . وقد تحدت الهيجلية كلها بناء على موقف تاريخى محدد واضح قائم على امتداد تراث تاريخى قديم للميتافيزيقا يضم بين دفتيه العقلانية الأغريقية والأبحاث الدينية التى انتهت عند بطلمين أساسيين هما جاليليو وديكارت ثم الفلسفة العقلانية التقليدية . ومنذ لوثر أصبحت ألمانيا مسرحا لصراع بين تصورات عميقة وايدولوجيات متنوعة جرت فى النهاية إلى الاشتراك الفعلى فى عصر التنوير .

ويبدو أن هيجل لم يستبق أى ذكريات طيبة عن السنوات الخمس التى قضاه فى معهد توينجن الدينى البروتستانتي . وكتب هيجل عن تلك الفترة يقول إنه لن يكون فى العالم قوم أشد تمسكا ووفاء للبروتستانتية من هؤلاء الناس . ويبدو فى رأيه آنذاك أنه لن يمكن دفع أى هزة إلى قلب هذه الديانة الرسمية ما دامت وظيفتها جزءا من مهام الدولة . وقد قيل إن هيجل كان مبالغا فى احتقاره لرجال الدين فى توينجن لأن الكثيرين منهم كانوا شخصيات هامة

ذات قيمة معروفة . فالمدبر المشرف على المعهد في ذلك الوقت كان يسمى اشنورر Schnurrer وكان عضواً بالجمع وعلى معرفة شخصية وثيقة بروسو . ومعظم مدرسي الفلسفة هنالك كانوا من المعجبين بكانط وبروسو . ولكن يبدو أن الموقف الديني الرسمي حينذاك كان يجعل من الفلسفة عدواً للدين .

وهنا أيضاً وقف هيجل بالمرصاد للنزعة العقلانية . فلم يشأ أن يقبل الانفصال التقليدي بين العقل والحساسية . واعتقد أن الدين أو الأخلاق إذا اعتمدت على العقل وحده دلت على منهى الجهل بالحقيقة الإنسانية . وإذا تألفت العقيدة الدينية من مبادئ مذهبية وقواعد عقلية مسلسلة كانت أقرب ما تكون إلى حشو الذاكرة وأضعف ما تكون تأثيراً في الفعل الإنساني ، وذلك مثال للديانة الموضوعية التي تنبع من صميم العقلانية الدينية والفلسفية والتي تتعارض تماماً مع الديانة الحقيقية وهي الديانة الذاتية ، فالديانة الذاتية لا تدخل في علاقة مجردة مع الذات الإلهية عند قبولها للحقائق النظرية وإنما تندمج معها اندماجاً قلبياً خالصاً ولما تستعين بالذهن . ولا شك في أن الشقاء البالغ الذي يحيط بالإنسانية في عصره كان وليد الانفصال بين الدين والحياة في رأيه . بل لقد تقطعت كل السبل التي تربط الأرض بالسماوات وتحقق الوصل بين الحدود واللاهائي . والعلاج الحاسم لذلك هو إعادة مد الدين إلى كل أبعاد الحياة . وعلى الدين في النهاية أن يتخطى ويتجاوز المطالب الفردية ليبلغ روح الشعب ويشارك في حياة روح الشعب .

وقد عاب هيجل على المسيحية في عصره احتفاظها بالتصورات اليهودية . وعاب عليها أيضاً التركيز على التخويف بالموت والتهديد المستمر بالحياة الآخرة . فهذا يدفع الإنسان إلى التخلي عن الاهتمام الجاد الحقيقي بالحياة الدنيوية . وانتهى هيجل إلى ضرورة إنهاء الملامح التي تجعل من المسيحية

ديانة شخصية أو ديانة خاصة . وأكد الحاجة الماسة إلى استبعاد كل العوامل التي تؤدي إلى الزيف لاتاحة الفرص والمجالات أمام الازدهار الطبيعي لتلقائية الإنسان .

وحذر هيجل من العودة إلى وضع أشبه بوضع اليهودية فيما سبق . واليهودى من حيث ماهيته وجوهره غريب معزول . وليس لدى اليهودى يقين ذاتى إلا بوجوده الفردى . وكان إبراهيم الخليل هو ذاته الموضوع الأوحد بالنسبة إلى نفسه والشاغل الأكبر لذاته . ولا اعتماد لليهودى على أى صداقات ، وتقوم علاقات اليهودى بمن عداه على أساس الحذر من الآخرين أو الحرص على إخضاع الآخرين . ولا يستطيع اليهودى إلا أن يرى وجهها سلبيا وحيدا لعلاقته بالله . بل وتوجد هوة لا يمكن عبورها بين الله والانسان اليهودى . فليس الاتحاد بينهما حقيقيا كما أن العلاقة بينهما علاقة برانية قانونية أملتها النواميس . وتمثل هذه العلاقة فى قانون مؤداه أن إسرائيل عبد للاله ياهواه وأن ياهواه عبد لإسرائيل . وبما أن اليهودى لا يرى فى العلاقات بين الناس سوى علاقات بين أشياء فهو لا يلح أى سبيل لإمكان إقامة علاقات حقيقية مع هؤلاء الناس . واله اليهود عدو لاله كل أمة أخرى سواهم بالضرورة . وهو خصم للدود لأى معبود عند أى شعب آخر . بل ان نفس اليهودى نفسها لا تقبل نفسها بحال وتظل دائما منشقة على ذاتها عدوة لروحها^(١) .

والثورة على اليهودية ضرورية لعدم الارتداد نحو المكثنية . ومصير الشعب اليهودى أشبه ما يكون بمصير ماكبث Macbeth — فقد خرج من الطبيعة واعتمد على عنصر غريب عنه ووضع فى خدمته كل قداسات الطبيعة

الانسانية . ولم يلمث في النهاية أن هجره آلمته لأنها كانت مجرد أشياء بالنسبة إليه وبقي هو عبدا لا تنهى عبودية.

والعقلانية التقليدية تبعدنا عن الوحدة في الفلسفة بنفس الطريقة التي تبعدنا اليهودية بها عن الوحدة في الدين . ولا بد من التحول عن العقلانية الموروثة ورفض اليهودية كصورة من صور الفزع الذي لا يوحى بالشفقة أو بالدلالات المعنوية .

وورثت المسيحية الرسمية عن اليهودية ذلك الفصل المطلق بين المؤمن والفيلسوف ، ومن الضروري حذف هذا الفصل ورفعها تماما . ولا بد أن يصبح الايمان قابلا لأن يكون موضوعا عقليا للتفكير كما يلزم أن يصبح الذاتي قابلا للتفاهم والاتفاق مع الموضوعى . وأخطر شيء على الدين هو الابتعاد عن التجربة الذاتية .

الواقع أن المهجوم الشديد الذي قام به هيجل ازاء الدين في عصره لم يمنع الكثيرين من الاعتقاد بأن الهيجلية هي مسيحية أخرى جديدة تحت اسم الجدل ، وتكلم الكثيرون عن هيجل بوصفه نوعا جديدا فذا من الفلاسفة المسيحيين .

وباختصار يمكن القول بأن هيجل استطاع أن يوازن بين الثورة والمهادنة في أقواله الاجتماعية والسياسية والدينية . فاحتفظ بطابع يمالئ الوضع القائم ويطابع ثوري دفين قادر على النفاذ إلى الأعماق وعلى بلوغ المرحلة التي يدفع فيها الشباب إلى السخط والقلق بدون أن يتعرض لأكثر من لوم عابر من قبل السلطات . وكانت هذه في عصره هي الثورة الوحيدة الممكنة والضرورية أيضا .

الفصل الخامس

الحرية في فلسفة هيجل

يقال عن هيجل إنه زرع شجرة الحرية بمعاونة صديقه الشاب الجامعي شيلنج في مدينة توبينجن بألمانيا احتفالاً بالثورة الفرنسية . وقد تكون هذه الواقعة حقيقية أو غير حقيقية . ولكن فيلسوفنا لم يكذبها قط ولم يفكرها أو يرفضها . واشتهر هيجل بالحماس للحرية والأخاء في النادي السياسي الذي أنشأه شيلنج في جوتنجن .

والحقيقة أن هيجل ظل مؤمناً بالحرية إلى آخر حياته وبقي يتحرك في إطار ما تمليه عليه هذه الحرية بمفهومها الذي يضمن التقدم ولا يرفض الواقع ويمرر مجرى الثورة الثابتة المشتعلة .

ولم يشأ هيجل أن يبقى في دائرة التحليل التصوري واعتمد على منهج يتفلسف في الحقائق العينية . والحرية نفسها لا تظهر إلا مرتبطة بمبدأ ظهور الشيء المعروف . ففي الفعل للمعرف ندرك الشيء في ذاته ولذاته . ويمكن الإثبات المضمّر بأن الحقيقة هي الكشف التقدي المستمر للفكر أمام نفسه في أساس كل الأنساق وكل المواقف العملية على السواء . وانعكاس الفكر على نفسه هو مركب الحرية والضرورة . ويفترض هيجل أن الذات عند رجوعها إلى نفسها سرعان ما تدبّر أنها تستمد كل توافقها واتساقها من هذا الإثبات المضمّر المشار إليه وأنها متوقفة عليه . فالحرية ليست معطى خالصاً بريئاً ولكنها تفترض مقدماً أن الحقيقة هي الكشف المتصل للفكر أمام نفسه . وذلك لسبب بسيط وهو أن الحرية نفسها لا توجد إلا عند بدء اكتشاف الأشياء . فالحرية أصلاً

ليست تصوراً مجرداً بل هي حقيقة تتبدى شيئاً فشيئاً مع ظهور الأشياء واستمرار تسكفها . ولذلك فالتحليل الهيجلي يعتمد على الحرية أولاً لأنه تحليل مبني على وضعه في نسق الوجود ويعتمد ثانياً على الضرورة . لأن هذه الحرية ذاتها لا تملك اطلاقاً رفض ذاتها أو التناكر لذاتها وبالتالي لا تستطيع أن تخرج على الشروط الخاصة بموضوعيتها .

أو بعبارة أخرى يمر الوعي الإنساني بتجربة خاصة عند اكتشافه للحرية وهو بصدد الانجذاب مع الحقيقة . فالوعي الإنساني ملزم أولاً بأن يثبت ذاته كأنه هو نفسه أول مضمون للوعي حتى يحتفظ بالقيمة الموضوعية للنقطة انطلاقه أي أن الوعي يحيل ذاته إلى موضوع لنفسه في أول مروره بالتجربة . فهو يحمل نفسه موضوعاً لنفسه لكي يخطو أول خطوة نحو اكتشاف الحقائق ولكي يضمن الموضوعية . ويحدث نفس الشيء عندما يستوثق الوعي أنه لا يجد ثانياً ما يستند إليه كحقيقة موضوعية معطاة مباشرة سوى نفسه وحدها . ومعنى هذا أن الوعي يتخذ نفسه موضوعاً لنفسه ومضموناً لتجربته في أولها كما أنه لا يجد سوى نفسه كحقيقة موضوعية وكمعطى مباشر يستند إليه . ثم إنه ثالثاً لا خيار له في رفض هذا الموقف الأولي الذي يمر به كخطوة ضرورية وأساسية للموضوعية .

والحرية عند هيجل هي هذه التجربة ، إذ تعني الحرية عنده الوعي بالنفس بدون تقييد أو الوعي المنطلق غير المقيد بالنفس . الحرية عنده هي اختفاء أي شيء يحد من النفس وعدم ظهور أي عنصر معارض للنفس . الحرية هي الوعي بالنفس بغير وجود أيما لا- نفس . وأشار هيجل في علم المنطق إلى أن الحرية تعني أن الشيء موضوع الوعي هو الوعي نفسه أو أن الموضوع الذي تتناوله النفس هو نفس ثانية . ذلك أن الحرية بالضرورة هي الشعور بعدم حضور أي شيء عداها والسجن في المحدودية هو حضور أي شيء سوى ذاتها .

وتستحيل النفس إلى نفس ثانية من خلال فعل المعرفة والإلمام بالأشياء . وهذا الفعل هو الذى يعرى الشيء من موضوعيته الوهمية وبظهوره بأنه بطبيعته أنانى . وتحول النفس إلى نفس ثانية على هذا النحو عن طريق فعل المعرفة هو الخلاص من المحدودية . وبهذا يصبح الوعى بالنفس على أنها خالصة من أى قيود وعيا لا محدودا أو وعيا متطلقا . وهنا تقف الذات العارفة وحدها مع نفسها فى السكون بلا أى معارضة من أى شيء غريب غير نفسها . وهذا الوعى « بالوجود فى وحدة مع النفس » Bei sich selbst sein وهو على التحديد ما يعنيه هيجل بوعى الحرية .

وهذا الوعى بالحرية هو أول خطوة معرفية أو الأساس المعرفى الضرورى . ومن هنا يبدأ المشروع المعرفى كرحلة فى الخلاء حيث لا يحدنا شيء من أسفل أو من أعلى ونقوم فى عزلة بمفردنا على حد تعبير هيجل .

وعلى هذا القياس يعد تقدم المعرفة الذاتية للفكر ونموها فى التاريخ قابلا للموصف بأنه تقدم للوعى بالحرية على نفس المنوال . وهذه هى العبارة التى اعتاد هيجل تكرارها كلما تعرض لفلسفة التاريخ فى محاضراته . فى رأيه أن نمو المعرفة الذاتية للفكر فى التاريخ هو نفسه النمو فى الوعى بالحرية . والوجود فى وحدة مع النفس هو تعريف الوعى بالحرية . وأعلى حرية هى التنبه إلى النفس كوجود لا محدود . والمطلق نفسه الذى لا يتاح للناس على المستوى النظرى يعطى ببذخ وبكل ملاء خلال فعل الحرية وأثناء المراتب عليها . وبمجرد تسكوين الفرد لنفسه كإرادة حرة وبمجرد اختياره لمصير إنسانى معين وخلاصه من بقية التعيينات الممكنة . . . يصبح هذا الفرد أعلى من الظاهرات . وذلك لأنه بهذا يخرج من حدود نسبية الموقف ويلحق بالتعمين المتكامل . وهذا التعمين المتكامل هو أن يكون الفرد نفسه هو العقل الفاعل . وبحكم كون الإنسان مخلوقا

ميثافيزيقيا في حقيقته فهو لا يتحقق ولا يحقق ذاته إلا في المجال العالمى .

ومن الملاحظات التى نسترجعها هنا أن هيجل كان صديقا شخصيا لكل من هيلدرلين الشاعر وشيلنج الفيلسوف الرومانتيكى . بل لقد كان هذان — الشاعر والفيلسوف — رفيق غرفته بالمعهد البروتستانتي في توبينجن لمدة خمس سنوات .

ومنها أيضا أن هيجل كان مولعا بمسرحية سوفوكليس عن أنتيجون وكان يراها أصلح شيء كمقدمة لكل دارس للفلسفة ، وقد ترجمها شعرا عن اليونانية وهو طالب جامعى .

ولم يكن هيجل متهمسفا في انتقاله المفاجئ من الكلام في الموضوعات السياسية التاريخية إلى الحديث عن موضوع أدبي في الجزء الأخير من ظاهرة الفكر . ويوجد رباط جدلي بين الطرفين . والواقع أن هيجل قرأ في هذه المسرحية تصويرا للتحلل الذى أصاب العالم الاغريقى ، وهو تحلل ناشئ عن انفصال القانون الانسانى عن القانون الالهى . ولم نشأ أنتيجون أن تعترف بغير الأعباء الأسرية ولم تجد أى واجبات سوى الواجبات الأسرية ، وصارت قرارات وأوامر كريون بمثابة اندلاع جذوة العنف الانسانى العارض في عينيها . ولم ترى ضرورات في جانب السياسة أو فيما تمليه ظروف السياسة . وأحس كريون بأن ثمة شرا في تصرف أنتيجون لأنه يعبر عن تمرد اجرامى . فهو — أى كريون — لم يستطع أن يتبين أى فرق بين أوامر الله التى تجسدت في الأسرة وقوانين المدينة . والواقع أن الصراع نشب بين أنتيجون وكريون (قريبها الذى أصبح وارثا للعرش بعد وفاة أبيها أوديب وأمها وإخوتها) الاثنى المذكور ولم تبق لهما سوى أخت واحدة هى إيزمين (بحكم عدم استمرار (م — هيجل)

اتفاق قوانين المدينة أى قوانين العقل السكلى مع قوانين أحد الأماكن
أو أحد العصور المعينة .

وفى رأى هيجل أن عدم التوافق والاتقاء بين قوانين الانسان وقوانين
الله يؤدى إلى هدم إحداها للأخرى كأنها حقائق متعارضة . ويؤدى الطابع
الجدلى للصراع إلى نتيجة مختلفة عن النتيجة التى توقعها الطرفان بل واعلمها
تعارض تماماً مع النتيجة المنتظرة من وراء الصدام .

والنتيجة التى تظهر بعد هدم المؤسسة ترددها الجوقة وتشير إلى أن شيئاً ما
لا يعلو على القانون وأن القانون هو القيمة العليا .

ويتعرف الفرد على نفسه برغم ذلك بوصفه الحقيقة الوحيدة التى تواجه
المصير . وبرغم انحلال وتهدم العالم الأغريقى فقد حقق هذا العالم فى انحلاله
وتهدمه تقدماً معيناً لأنه أفسح المجال أمام الفكر لبلوغ فكرة الذاتية .

وبرغم كل ما يبدو بوصفه الحرك الحقيقى لاهتمام هيجل بمسرحية
أنتيجون فهناك عوامل يلحظها كل قارئ كامنة فى صميم قلبها وروحها وهى
التضحية الإرادية بالحياة مع الاحتفاظ بالسكينة المؤلمة التى تبعث على الفكر
والتأمل . فقد أرادت أنتيجون أن تعارض قرار كريون لأعتقادها فى دنس هذا
القرار . وإذا تحققت إرادتها على هذا النحو وأتخذت هذا رأى لم يعد من السهل
ولا من الممكن تعديله أو تغييره . ولو أثنى عزمها الملك نفسه ذلك الطاغية
الجبار أو أختها الرقيقة المخلصة ايزمين .

وعلى ضوء هذا الموقف النهائى يتحدد التوسط الذاتى كتحديد ذاتى ، والتحدد
الذاتى هو التحرر . الضرورة هى التحديد أو التعيين بواسطة « الغير » .
وعندما ينشئ التعيين أو التحديد بواسطة الغير تلك الضرورة التى لا ترى

النفس سبيلا لسواه يستحيل هذا التعيين نفسه إلى تعيين ذاتي أو تحديد ذاتي أو اختيار ذاتي . وعبر هيجل عن ذلك بقوله : « الحرية هي صدق الضرورة » . والحرية هي عدم التحدد بواسطة الغير . ولكن كيف يكون الأمر إذا كان هذا الغير هو نفسه الأنظمة القائمة التي هي نفسها تجسيدا للحرية مثل الدولة والمجتمع والأسرة ؟

الواقع أن القوانين هي شروط الحرية . وعندما يمكن القانون أن يكون محكوماً لما هو كلي . والكل الذي يمكن هو ما أسقطته بنفسه على هذا العالم . وبالتالي أحكم نفسه بنفسه في ظل القانون وأكون حراً . وصدق القانون هو تجسيد السكالية وهو تجسيد ارادتي ونفسي .

والواجبات الأسرية المفروضة على الشخص بحكم عضويته في الأسرة أو الواجبات المفروضة بحكم عضوية الفرد في المجتمع أو في الدولة لا تعد تحديداً أو تقييدا للحرية وإنما هي تجسيد لهذه الحرية ، ولا تعني الحرية اختفاء القوانين وزوال تحكم القوانين وعدم وجود أي نوع من أنواع الضغوط وإنما تعني أن يتعين المرء بنفسه ذاتياً بحكم قوانينه وعلى أساس من قوانينه . وطاعة قوانين الدولة أو الأسرة هي طاعة المرء لنفسه وهي التحقق الفعلي لحرية . والنظر إلى الزواج على أنه حد للحرية يعد من أكذب النظرات لأن الفرد يعثر على حريته وعلى تحرره بالزواج .

ولا ينبغي النظر إلى الحرية في أية صورة من صور التلقائية ولا يجب اعتبارها معطى مباشراً من معطيات الوعي . فالحرية وفقاً لمفهوم هيجل ثمرة جهد طويل وعناء بالغ للنفس ونتيجة صراع ضد الطبيعة . ويفترض علم المنطق أن الفكر يتقدم خلال اللقولات للنوع التي يستخدمها من أجل القيام بالحركة التي لا غنى عنها لتحقيق الحرية تحقيقاً فعلياً ولتصير به واقعاً . فالحرية

هنا تتقدم عن طريق المقولات ولا تنبثق في أى ضرب من ضروب التلقائية .
وهى لذلك عملية من عمليات الخلق الذاتى المتحقق بواسطة التجاوز والنخطة
شيئا فشيئا للأشكال التى تبزغ من خلالها .

وإذا تطلعنا إلى مفهوم الحرية عند هيجل بنفس المنظور الذى سبق أن
أجريناه حول موضوع الدين وموضوع السياسة لوجدناه يتعرض لنقد شديد
بوصفه مفهوما رجعيا من ناحية ولنقد لا يقل عنه شدة بوصفه شديد التحرر
والإنطلاق وبوصفه تحريضا مستمرا على الثورة من ناحية أخرى . فـهيجل هو
دائما هيجل بكل جوانبه التى تحبذ أقصى الأطراف وتوحى بكل الأضداد
وتتسع بالتالى لأحكام جائرة إذا لم نضع دائما فى اعتبارنا أنه قد وازن دائما
بين المتقابلات الفكرية ووازن دائما بين الآراء فى وضعها النسقى بالنسبة إلى
مذهبه الفلسفى على أساس أن التاريخ وحده سياتقط الخطوط الأصلية فى
مجموع مواقفه ليبلغ بها رسالته التى لولا التعقل والتروى لما أمكن توضيحها
للناس بالشكل المناسب فضلا عن النطق بها فى العهود المملوكية البروسية . وقد
لاحظ جان قال شيئا من هذا حين قال عن هيجل أنه عندما وضع فلسفة
الظاهرة كان فى الحقيقة يريد أن يضع فلسفة النومين أو الشئ فى ذاته^(١) .

ولا أريد فى الواقع أن يفهم من ذلك أننى أحاول إبراز التعارض بين
الجوانب الهيجلية . فالغرض الأساسى لهذا الاتجاه الذى أعتمد عليه فى توضيح
أفكار هيجل هو الكشف عن أسلوبه هو نفسه فى محاولته المتصلة فى كل
نقاط فلسفته من أجل استكشاف اللامعقول ووضعه إلى عقل متسع بحيث يهتدى

1— Wahl (Jean), Le malheur de la conscience dans
la philosophie de Hegel. p. 93.

الشغل الشاغل لعصره ولكل العصور من بعده . وهذا هو المنظور الذى أطل منه ميرلوبونتي على أفكار هيغل وفلسفته^(١) .

ولكن المهم هنا هو أن ندرك ملامح وخطوات أساسية تمر بها الحرية . فأقول ما تبين هيغل الحرية وأدركها كان لا يزال يراها كمعنى مرتبط أساساً بالثورة الفرنسية . أو بعبارة أخرى استشف هيغل معنى الحرية من التاريخ نفسه ممثلاً فى أحداث الثورة الفرنسية وصعد بها إلى مجالات الثقافة الألمانية الخصيبة . وبالتالي أدى تحقق الحرية الصحيحة إلى نقلها من مستوى التاريخ إلى داخل آفاق العقل . ويقول هيغل إن الحرية تدع مجالها الحقيقي الذى تقضى على نفسها بنفسها فيه (أى الفترة التاريخية الخاصة بالثورة الفرنسية) لكي تنتقل إلى أفق جديد وهو أفق العقل الواعى بنفسه .

وقد شرحنا فى مطلع هذا الفصل وضع الحرية بالنسبة إلى المعرفة وبالنسبة إلى الوعى الذاتى حين تستقر فيه الحرية شيئاً فشيئاً مع ظهور الوعى بالأشياء التى يتعرف عليها وهو بصدد المعرفة العقلية . وائس موضوع التفكير هو الأنا المجردة فالوعى الفـكر وعى ذاتى حر . والواقع أن هيغل حين يتعرض لتعريف التفكير بهذه الصورة يضع أساساً من أسس فلسفته . وهذا يدل على اقتران مفهوم الحرية عنده بصلب جوهر فلسفته عن التفكير العقلى إلى جانب اقترانه بالتاريخ فى نفس الوقت . ولا يجعل التفكير من الأنا المجردة موضوعاً كما سبق القول . ولكنه يجعل موضوعه الوعى الذى يعرف أنه جوهر هذا العالم . أو بعبارة أخرى يتألف التفكير من معرفة أن العالم الموضوعى فى الحقيقة عالم ذاتى وأنه عبارة عن « موضعة الذات » . وإذا فكرت الذات حقيقة استوعبت العالم كأنه عالمها . ويصبح لكل شيء شكله الحقيقى بحسبانه

(١) الديدى : القضايا المعاصرة فى الفلسفة ص ١٨٦

شيئاً مستوعباً أى بوصفه جزءاً من تطور الوعى الذاتى الحر .
وفى التفكير يجد المرء نفسه حراً لأنه لا يكون كذلك فيما عداه وإنما يبقى
ببساطة معزولاً مع نفسه . ويبقى الشئ موضوع التفكير فى وحدة غير منقسمة هى
وجود المرء لذاته . وبعد الاجراء الخاص بالاستيعاب والإحاطة بالشئ إجراء
فى محيط نفس المرء .

وينم هذا التقدير الجديد للحرية عن أن هيكل يربط هذا التصور الأساسى
بالمبدأ الخاص بشكل معين من أشكال المجتمع . فالمرء الحر هو ذلك الذى
يظل برغم وجوده مع الآخرين منفرداً بذاته وحيداً مع نفسه ممسكاً بثلايب
وجوده على نحو ما هو عليه كأنه ملكية خاصة به لا منازع فيها . ولذلك
فالحرية اكتفاء ذاتى واستقلال عما هو فى الخارج . وإذا لم تسكن الحرية
سوى ذلك وكان كل ما هو من الخارج يجد حرية المرء فلا شئ يتحقق فيه
الحرية سوى التفكير والارادة نوع خاص من أنواع التفكير ، والحرية ماهية
الوعى . والانسان بدوره حر لقدرته الدائمة على الانسحاب من حركة الوجود
ومن الحيوية والمعاناة إلى ما هوية الفكر الخالصة .

وبطبيعة الحال كما أظهرنا فى مطلع هذا الفصل لا يلبث هيكل أن يرتد عن
ما هوية الفكر الخالصة ويعود فيقرر أن الحرية فى التفكير تعد الفكر الخالص
صدقه . ولكن هذا يحتاج إلى الامتلاء العيى بالحياة . ولذلك فتلك الماهوية
الخالصة للفكر هى فكرة الحرية لا الحرية الحقيقية ذاتها . وفكرة الحرية تلك مرحلة
عابرة انتقالية فى تطور العقل نحو الحرية الحقيقية . ولا يبلغ المرء هذه الحرية الحقيقية
إلا عندما يفارق الحرية المجردة وينفذ إلى العالم بوعيه السكامل بأن هذا العالم
هو عالمه الخاص به وحده . وبهذا تنقلب هذه الأوضاع السلبية الخاصة بالوعى
الذاتى للحقيقة إلى أوضاع إيجابية . ذلك أن الوعى الذاتى لم يعن حتى ذلك
الوقت إلا باستقلاله وحريته بعيداً عن العالم الفعلى الخارجى . ولكن الوعى

الذاتى يكتشف العالم كعالمه الجديد الخاص به وحده وكعالمه الحقيقى أيضاً الذى يمثل فى بقاءه واستمراره مصلحته وموضع اهتمامه والتفاته . وعندما تدرك الذات العالم كحاضرها وصدقها تتأكد عندئذ من اكتشاف نفسها والعثور على نفسها فى ذلك العالم .

وهذه العملية هى نفسها عملية التاريخ ، فالتاريخ سير نحو الدولة والوعى الذاتى لا يبلغ حريته فى صورة « أنا » ولكن فى صورة « نحن » أى فى صورة مجموعة متحدة متعاونة . وتتحقق الحقيقة التاريخية الخاصة بصورة « نحن » فى حياة الأمة .

الفصل السادس

تطور هيجل في حياته

ليس من السهل أن يتابع المرء تحولات هيجل الفكرية في حياته بدون اللام حقيقي بفلسفته . فهو يقدم من النظريات ومن الآراء ما يفتنى إلى تعديله أو تغييره أو تبديله . وهى كلها تحتاج لقدر معين من معرفة هيجل من أجل تمييزها وإدراكها ومن أجل الألمان بالفروق فيما بينها. ولهذا توخينا أن نؤخر الكلام فى هذا الموضوع إلى أن تتضح جملة المواقف الهيجالية بصورة تيسر الألمان بالتطور الذى جرى فى نظرياته وآرائه وروحه خلال سنوات حياته .

ويبدو أن صحته فى شبابه الأول لم تكن تساعد كثيرا على الإنطلاق والحبور البرى . واعتاد هيلدرلين Hölderlin أن يرى فيه الإنسان الوديع الهادئ الذى يؤمن بالأمر الواقع . وتمسك طوال حياته بالجدية وروح العمل والنظام وأخذ الأمور بالتدريج وبالترتيب . غير أن هذا كله لم يقتل شغفه بالمطلق وهيامه بالتطلع إلى عالم العقل والروح والسكينة . وظل يؤكد إلى أخريات أيامه أن الشرط الأول لدراسة الفلسفة هو الشجاعة فى الصدق والاعتقاد فى قوة الروح . ولهذا غالباً ما كان يترجم شعوره بالوجد إلى أساس نظرى مبنى على العقل . ولكنه لم يخل أطلاقاً فى أى لحظات حياته من هذا الطموح نحو العالم الفسيح اللامتناهى . وكأنما تملكه نزوع نحو أيام العالم القديم عندما كان كل شخص يحب فى الأرض كأنه أله على حد تعبير هيلدرلين أيضاً عنه . وبدأ العالم فى نظره حينذاك كأنه مجرد مظهر أو تعبير لحياة لا نهائية تنبع من أعماق أعماقه . وود لو عاش كطفل تمنو عليه أمه الطبيعة أو لو عادت إليه روح

طفل يعيش في اتصال مباشر مع الطبيعة . ولكن تميز هيجل أيضاً إلى جانب هذه الحساسية الشعرية والدينية بذكاء ملح وضىء .

ولا تلبث هذه النعمة الذاتية أن تغنى على تفكيره في أفرع العلم المختلفة . ونستطيع أن نستشف هذه الإرادة في الشمول السكلى من المواقف التى بدرت منه ازاء جملة العلوم الفلسفية كما نستطيع أن نستشفها من المامه الكبير بأفرع المعرفة . ولم يقض أوقات شبابه إلا فى التحصيل والقراءة والتزود من كل ما امتاز به عصره وعصور السابقين فى حقل الفلسفة والتاريخ والمنطق والاخلاق . ولم يحط إنسان باليونان وتاريخها وحضارتها وفكرها وأدبها كما أحاط به هيجل . وخصص ساعات طويلة من وقته للقراءة . ولم يخفف الاطلاع على مؤلفات ليسنجن والتمعن فى كتاباته من سحر اليونان بل زاده اندفاعا وشغفا مرة أخرى بالادب والفلسفة اليونانيين .

ولم يسكد هيجل يظفر بساعات من المرح والسرور والغبطة إلا بعد أن صار أستاذا للفلسفة واستقر به المقام فى المهنة التى كان شغوقا بها طول حياته . وأمكنه حينذاك فقط أن يتردد على المسارح وعلى الحفلات وأن يقبل على بعض اللهو والرحلات وأن يحضر العزف الموسيقى وأن يزور المتاحف وأن يشارك بعض الشئ فى الحياة العامة .

أما فى شبابه الاول فقد انصرف إلى قراءات طويلة واطلاع وافر فى مجالات الادب والفلسفة والتاريخ والشعر . ومن المعروف أن هيجل نظم عددا من القصائد أهدى أهمها إلى صديقه هيلدرلين الذى رغم تعادله معه فى السن لم يكف عن التأثير به والاستفادة من خطواته الشعرية والفكرية . على أن اعماق التأثير فى شخصية هيجل جاء من قبل فلسفات التنوير والفرعات الإنسانية

الإغريقية ومن قبل الرومان نيقية الوليدة في أيام شبابه ممثلة في أشعار كلوبشتوك وڤيلاند .

ولا شك في أن « كتابات الشباب » هي أكبر معبر عن الدلائل الأولى في التطور الروحي لهيجل أثناء مراحل التعليم وبعدها ^(١) . وقد أوحى هذه الكتابات الأولى للاستاذ اشتاينموشيل بأن هيجل بدأ حياته على أساس مخطط رئيسي لإعادة تكوين الإنسانية . ونشأ نسقه الفلسفي نتيجة لبحث الظروف الضرورية لارساء القواعد والاصول للحياة البشرية .

وكان جان ڤال قد ذهب في كتابه عن « شقاء الوعي في فلسفة هيجل » إلى أن التجربة الدينية تحتل موضع القيادة في فلسفة هيجل . أي أن التفسير في التجربة الدينية يوجد على راس الموجهات والمبادئ في فكر هيجل . ولكن لا يلبث المرء أن يلاحظ أن هيجل برغم احتواء جوانب من فكره على عناصر دينية ورغم وضعه للدين ضمن لحظات الروح المطلق لم يكف عن ابداء انكاره لوجود أي عالم علوى إلهي ولم يتوان عن احلال الارتباط الوجداني العميق المباشر بالمطلق محل العقيدة الآلهية . وإذا كان هيجل قد استبعد خلاص الروح الفردية على أساس العقيدة الدينية فذلك لأنه كان يتطلع تطلعا دائما إلى وحدة الطائفة الإنسانية برمتها . واهتم اهتماما واضحا باتحاد البشر فيما بينهم .

وقد عاش هيجل في مدينة بيرن ثلاث سنوات من ١٧٩٣ إلى ١٧٩٦ واشتغل مدرسا في أسرة من أسر بعض المنتمين إلى البطاركية . وقضى هيجل

(١) كتابات الشباب . نشر نوهل بعضها لأول مرة مجموعة في كتاب واحد سنة ١٩٠٧ . ولكن هيجل نشر هذه المقالات بنفسه واحدة واحدة في الدوريات والمجلات في مطلع حياته الفكرية .

سنواته تلك في تأمل عميق وفي عزلة تسكاد تباغ النقيض مع اندفاع الشباب وتلقائية الأحلام التي كان عليها من قبل في توبينجين . وسيطرت على فكره في هذه الفترة بأكملها فلسفة كانط . وكان عليه هنا ان يحل جملة الاشكالات العقلية التي ظلت معلقة في فكره طول سنوات الدراسة الدينية . ومن اولى الصفحات التي كتبها هيغل في فترة يبرن مقال عن سقراط وعيسى اعيد نشره ضمن « كتابات الشباب الدينية » سنة ١٩٠٧ على يد نوهل . وفي هذا المقال يفضل هيغل سقراط على المسيح ويضعه في مرتبة اعلى من مرتبته . فلم يكن هم سقراط سوى الكشف عن الإنسان امام نفسه ولم يكف عن لقاء الناس والاختلاط بهم . ولم يحرص سقراط على الدعوة لأحد المذاهب بل حرص على شيء واحد هو ازدهار الشخصية ازدهارا حرا . وهذا فضلا عن أن المسيحية ذاتها لا يزال يسيطر على كيانهاضيق الأفق وعدم التسامح الموروثين عن اليهود . ولم تسع المسيحية للتخلص من روح السيطرة والظلم .

ونظر هيغل إلى المسيح نظرة خاصة في بحثه عن حياة المسيح ، فقد استبعد تماما كل ما يمت بصلة إلى الرسالة والنبوة والمعجزات . واعتبر المسيح ثوريا ومصالحا عمليا يدعو إلى عالم جديد . واعتقد ديليتي أن هذا الضرب من التفكير ناتج عن تأثير كانط وقراءات هيغل لكتبه . واستند في هذا الرأي إلى قول هيغل في خطاباتة في تلك الفترة بأنه كان منهمكا في قراءة كانط . ولكن رغم ذلك يمكن تمييز الملامح الكانطية في أقواله من الملامح الأصيلة الخاصة به هو شخصيا .

ويتلو بحثه عن حياة المسيح بحث هام تحت عنوان : « استطراد فلسفي » . وهو بحث يسجل نواة التفكير الفلسفي الميجلي ويسجل نوعا من الانفصال في خط السير العقلي الذي مر به هيغل . أو بعبارة أخرى يمثل هذا البحث تطورا مميزا في الفكر الفلسفي لدى هيغل .

فهو يفرغ في هذا البحث من مشاغله الدينية ويشرع في الالتفات إلى جملة المشاكل الفلسفية التي كانت تختمر في ذهنه وتحتل مكانة ظاهرة في تفكيره. وهنا في هذا البحث لا يورد هيغل شيئاً من فيشته أو من شيلنج إلا للاستناد إلى أقوالهما في هجومه على العقلانية التقليدية وللإستعانة بهما كحليفين في التعرض للاشكالات الضخام التي تواجهه وهو بصدد محاربة تلك العقلانية القديمة من أجل تأسيس عقلانية جديدة تكون هي نفسها الهيجلية. وهذا موقف أوضحناه بما فيه الكفاية في غير هذا المكان من هذا الكتاب .

وتكلم هيغل في بعض أبحاث الشباب عن الدولة والأخلاق والكنيسة والظروف الاجتماعية التي يعيش فيها الجيل .

وفي نهاية مرحلة بيرن لانملك إلا أن تشير إلى قصيدة « الويسيس » Eleusis وهو اسم مدينة اشتهرت بخوارق وأسرار الاله « ديمتر » بأقليم اتيكا الإغريقي القديم . والقصيدة من نظم هيغل وهي مهداة إلى صديقه الشاعر هيلدرلين .

ويحدد الدكتور عبد الرحمن بدوى معالم هذه الفترة الأخيرة في مرحلة بيرن من حياة هيغل بقوله :

« لكن شيلنج اتجه خصوصاً إلى فلسفته الطبيعية ، بينما كان هيغل أكثر عناية بفلسفة التاريخ . ومن هنا رأى أن الشيء المؤثر قبل كل شيء هو التطور الذي يجرى على مر الزمان . ولهذا رأى أن مهمته في مواجهة سائر الفلاسفة أن يعنى بالظواهر التاريخية ، فنظر إلى مبدأ التاريخ على أنه يؤلف وحدة وأنه يقوم على أساس عقلي مطلق .

« وقد ساعد على توجيه هيغل هذا الاتجاه صديقه هيلدرلين الذي كان

شديد الحماسة لتجديد الطبيعة » . (١)

وأشار الدكتور بدوى فى نفس الموضع إلى أن هيجل أفاد بعد ذلك فى فرانكفورت من الاتصال المباشر بصديقه هيلدرلين . وكان لهذا أثر بالغ فى تكوينه الروحى . (٢)

ونعود الآن إلى قصيدة هيجل بعنوان : « الويسيس » فنقول إنها تمثل وثيقة هامة لدلائها الكبيرة بالنسبة إلى التطور الروحى لدى هيجل . وفى هذه القصيدة أبيات تعبر عن ضياع الروح فى الوجد وعن غربة العقل بعد تملكه وعن استغرابه واندھاشه فى رعدته إزاء اللانهاية . ولا يلبث الخيال هنا أن يضع الأبد فى متناول الروح وأن يجرد هذا الأبد من كل أشكاله ولسكن هيجل لا يلبث أن يشطب هذه الأبيات الصوفية فى قصيدته . وتعبر بقية الأبيات بعد ذلك عن منحنى عقلى واضح فى تفسير العلاقة بالطلق . وفى الأبيات الأخيرة يتجه الفكر الهيجلى اتجاهها ذهنيا متزايدا شيئاً فشيئاً حتى النهاية . والمهم هو أن هيجل يرفض الحب كأداة وحيدة فريدة للاتصال بالطلق . وتأخذ الطبيعة وضعها الظاهر المرموق بين كل العناصر الواردة بالقصيدة .

وتلى هذه الفترة فترة فرانكفورت وهى فترة دامت أيضاً ثلاث سنوات أخرى من سنة ١٧٩٦ إلى آخر أيام سنة ١٧٩٩ واشتغل فيها هيجل بالتدريس فى فرانكفورت بدعوة من صديقه الشاعر هيلدرلين . وتتميز هذه الفترة بعلاقاته الوثيقة جداً بهذا الشاعر العظيم . (٣) وهى الفترة التى سيتقنه فيها هيجل إلى التاريخ فيضعه فى قلب العقل نفسه . وسيلتفت التفاتاً واضحاً إلى أهمية

(١) عبد الرحمن بدوى : شلنج ص ٨١

(٢) نفس المرجع ص ٨٢

(٣) الديدى : أدبنا والاتجاهات العالمية ص ١٩٠ — ٢٢٤

العوامل التاريخية بصورة فريدة. ^(١)

ويقترن هذا التفكير باهتمام ظاهر بالعلوم السياسية . ولكن تعد هذه الفترة بمثابة أغنى فترات حياته وأكثرها تأثيراً على روحه وفكره لأنه وصل فيها إلى حلول نهائية بالنسبة إلى معضلاته الفلسفية .

ولم يشرع هيجل في وضع أولى ملامح نسقه الفلسفي إلا ابتداء من يناير سنة ١٨٠٠ في مدينة يينا عندما سافر إليها واستقر بها على أثر وفاة والده . وسيميز فسر هيجل بعدئذ بميله البحت نحو الفلسفة بعيداً عن أى عناصر غريبة على نسقه الفلسفي .

وأصدر هيجل أول ما أصدر في يينا كتابه عن « الاختلافات بين نسقي فيشته وشيلنج » . ويسجل هيجل منذ بداية صفحات هذا الكتاب تلخيصاً لمفهومه الفلسفي . وسيتبين هنا أن المطلق هو الصيرورة . وعن هذا الطريق تضع الفلسفة الوجود داخل اللاوجود . وسيتبين أن المطلق هو الظاهر . وعن هذا الطريق تخلق الفلسفة فاصلاً وانقساماً داخل الوحدة . ولكن المطلق هو أيضاً حياة ، وعلى هذا تضع الفلسفة اللا محدود في صميم المحدود .

وهنا في الواقع تتحد الحقيقة الحايثة الباطنة بالفكر وتتحد المثالية الباطنة بالطبيعة . ولا يتحول هذا المركب من الموضوع ونقيضه فضلاً عن ذلك إلى مجرد إمساك بالعلاقة بين الذات والموضوع بحيث تكون الذات في جانب والموضوع في جانب . بل يصبح هذا المركب من الموضوع ونقيضه انتباهاً وإدراكاً للهوية القائمة فعلا بين العلاقة الموضوعية (النظرية) بين الذات والموضوع والعلاقة الذاتية (العملية) بين الذات والموضوع .

1 — Niel (Henri) : de la Médiation dans la Philosophie de Hegel, p. 42 - 64

وبمجرد الإنباء إلى هذا الفعل التركيبي ينهض الفكر مباشرة إلى ما وراء التعارض العقلاني التقليدي الذي توقفت عنده الفلسفة الكانطية بين الذات والموضوع وتفتتح الأبواب والمجالات العقلانية الجديدة . وهكذا تحل كل العقبات ويطرأ التقدم على الفكر الإنساني .

وتظهر هنا فكرة التوسط لتحل محل « الاتحاد الحى » على نحو ما ظهرت فى فلسفة كل من فيشته وشيلنج . وكأنا يقصدان بهذا « الاتحاد الحى » توحيد الأضداد . أما عند هيجل فتعنى عند مبدأ ظهورها فى فلسفته الوجود الروحى الباطن لكل الأجزاء بداخل الكل الذى يضمها ويوحد بينها . أما فى « ظاهرة الفكر » بعد ذلك فسيعنى التوسط التعادل الذاتى عند التحرك . ثم يصبح من بعد مجرد العلاقة البهتة خالية من أى حدود . ولهذا كان التأمل الفكرى توسطاً خالصاً بعامه . ويأخذ التوسط نفس المعنى تقريباً فى دائرة معارف العلوم الفلسفية . ولا شك أن وضوح معنى التوسط فى فلسفة هيجل أضفى بدوره وضوحاً على كل ما سبق من المصطلحات الفلسفية مثل الرفع والتسام .

وفى سنة ١٨٠٢ اشترك هيجل فى تحرير الصحيفة النقدية مع شيلنج . ولعل أهم منجى فكرى تميز به هيجل ها هنا هو أن الفلسفة كلها شئ واحد رغم تنوع الأنساق والمذاهب . ولكن لابد من الأحتماء من أى عملية تتم عن التقطيع والتقسيم لكل الأشياء على طريقة العقلانية التقليدية أو الفلسفة المادية . فيما عدا ذلك لا يكون النقد للأفكار الفلسفية سهلاً ميسراً إلا بعد الإلمام بمفهوم شامل عن العالم تحكم على ضوءه على كل القيم المقترنة بالفلسفات المختلفة .

وفى تلك السنة نفسها كتب هيجل ما أسماه بنسق الأخلاق الذى نشر

فيما بعد ضمن الأبحاث التي نشرها لاسون . وقد تناول هيجل هنا فكرة
اللامحدود . ولكن المهم هو أن هيجل حدد في هذا النسق أول محاولة من
جانبه لتخطيط نسقه الفلسفي . فتناول أول ما تناول المنطق بمقولاته : السكيف
والكم وبفكرته عن اللامحدود . ثم يتحدث عن الجوهر والقياس والمعرفة .
وقد ضرب هيجل هنا مثلاً بأن فعل المعرفة يقدم من جانبه طياً للامحدود في
المحدود كما هو الحال فيما يجري بعملية القياس . وهذا هو ما دفعنا إلى التمييز هنا بين
المحدود واللامحدود والنهائي واللانهائي . فحيثما كان الموضوع مشابهاً لما يجري
بعملية القياس خصصناه بلفظتي المحدود واللامحدود لأن القياس لا يتعلق
بشيء من هذا .

وجاءت الميتماتيزيقا عقب كلامه عن المنطق مباشرة بحيث يتمثل العبور
من اللامحدود إلى المحدود كمبدأ للوجود أيضاً . ولا نكتشف بناء الحقيقة
ذاته إلا عن طريق هذا المبدأ ، ويختص الجزء الأول من الكلام عن الميتماتيزيقا
بشرح المبادئ الأولى . وفي نهاية الميتماتيزيقا يتناول تعبيراً جديداً هو الروح
المطلق ، وهو يعني به مقولة جديدة . وهذه المقولة هي التي سينشأ عنها المعرفة
المطلقة في « ظاهرة الفكر » وستتولد منها « الفكرة المطابقة » في المنطق
والروح المطلقة في دائرة معارف العلوم الفلسفية وتعني الروح المطلقة أن الروح
تفكر في ذاتها كلما أمعنت التفكير في مختلف المقولات التي سبق تحليلها .

ويأتي بعد هذا دور الطبيعة ، ويعيب هيجل هنا على العلم الحديث فقدانه
لطابع اللامعقولية وتحويله للسكون إلى مجموعة من الطاقات المادية والكمية .
وبنجاح العلم فقد الإنسان الطبيعة بوصفها أداة بين يديه ، والطبيعة والروح
تعبيران مختلفان ولكن قيمتهما واحدة وعلى قدم المساواة ويمثلان نفس
الحركة الواحدة الأساسية . ويتوقف قدر الفيلسوف على مدى براعته في
إحكام الأمساك بهاتين الحركتين في وحدتهما . ولكن المهم هو أن تفكير

هيجل عن الطبيعة عبارة عن « ميتافيزيقا المعرفة الإنسانية حول الطبيعة » .
فهو لا يمثل فلسفة طبيعية بالمعنى المفهوم ، ولا ينتهى هذا الفصل عن الطبيعة
قبل تناول الزمانية والمكان .

ثم يرد موضوع الأخلاق فيعارض فيه هيجل الفلسفة العملية الكانطية
معارضة قوية ، وتعمد الفعل أو التصرف الأخلاق الهيجلى أن يحو كل
التعارضات والتناقضات التى استبقاها كانط متداخلة فى كل الفضائل . والفعل
الأخلاقي عند هيجل هنا هو الفعل الذى أتكامل به داخل الشمول .

ويتهم الكثيرون هيجل هنا بتمعية شيلنج ، غير أن الثابت الأكيد هنا
أن هيجل لم يكن قط تلميذاً بالنسبة إلى فلسفة شيلنج . ويرجع التشابه بينهما
هنا على الأرجح إلى أن هيجل لم يكن قد اطلع على الفلسفة العملية الكانطية
إلا مؤخراً فضلاً عن زمالته الطويلة لشيلنج .

ولم يلبث هذا البحث أن أخلف بحوثاً ذات نضج روحى ظاهر وذات
ملامح عقلية عالية وقدرات فذة . وإذا كان هيجل قد أعاد وضع النسق
الأخلاقي مرتين متتاليتين بعد ذلك فى ١٨٠٣ — ١٨٠٤ ، وفى ١٨٠٥ —
١٨٠٦ فقد استكمل جوانب أصيلة فى فكره كل مرة وأمتاز بتخطيط تطوره
تخطيطاً واضحاً . فى النسق الثانى (١٨٠٣ — ١٨٠٤) سجل النشاط الذاتى
بوصفه أدرا كاً ذاتياً أى كجوه . وتمثلت حياة الوعى فى أرفع صورها التعبيرية
خلال « روح الشعب » . فى هذه الروح تحقق العبور الفعلى من اللامحدود
إلى المحدود . أما فى نسق (١٨٠٥ — ١٨٠٦) فيرتفع التأمل العقلى من المحدود
إلى اللامحدود وقد سجلنا هذا التحول الهيجلى بوصفه انتفاضة هائلة فى الفلسفة
الهيجلية فى كتابنا عن هيجل ^(١) .

(١) الديدى : هيجل ص ١٢٩ — ١٣٠ — ١٣٨

فمن هذه اللحظة انبثق ذلك المبدأ الجدلى الذى يقوم مقام المنهج والفلسفة
معا فى النسق الميجلى الفلسفى . وهو مبدأ — كما نرى — يأتى من قلب الفلسفة
الميجلية ذاتها ولا يفرض عليها من الخارج . وينص هذا المبدأ على الإنطلاق
من أكثر مبادئ الفكر الممكن خواء وأشدها تجريدا فى اتجاه أكثرها
حياة وملاء وعينية . ويكون الانتقال هنا فى حركة صاعدة من أسفل إلى أعلى .
فنحن نبدأ عادة بأدنى وأفقر طريقة ممكنة لتمييز الطابع الخاص بالأشياء وننتقل
منها صعودا إلى مواقف فكرية أكثر عينية ومثولا . وليس هذا مجرد
انتقال من أسفل إلى أعلى ولكنه فى الوقت نفسه عملية من الجرد إلى العينى
للمائل وحركة من الخارج إلى الداخل ونزوع نحو القوة المحركة ذاتها ... وتمثل
القوة المحركة فى الشكل الموحد وفى الشمول الذى يضم الأجزاء جميعها ويحيلها
إلى كيان نسقى متصل لهذا العالم كوضوع للمعرفة .

وهذه هى خطوات الفكر من المحدود إلى اللا محدود .

الفصل السابع

الجدل الهيكلى

سبق أن أشرنا إلى الفاصل الحاسم بين الفهم والعقل في نظر هيكل . من شأن الفهم أن يفصل بين الأشياء وأن يخلق بينها التعارض وأن يكشف عن التناقض فيما بينها . أما العقل فيعمد إلى إيجاد الترابط بين المتناقضات داخل شمول عيني وخلق الوحدة بينها داخل ذلك الشمول العيني . فكان العقل يحل الأضداد في تركيبة أعلى ويرد الاختلافات إلى الهوية . وليست هذه هوية مجردة خالية من المضمون . إنها هوية عينية تحتوى على الاختلافات الداخلية الخاصة بها وتعرضها وتنميتها .

وذلك هو جوهر الجدل كما فهمه هيكل بشكل عام ، فالشكل يتقدم في الأشياء وفي الروح عن طريق المتناقضات التي تنحل كل مرة في صورة تركيب تنبثق منه متناقضات جديدة . وهذه الحركة الجدلية هي مصدر النمو والتطور الذى ينتقل به الموجود من حالة ما فقيرة ومجردة إلى حالة أكثر غنى وأوفر عينية . ولا يعنى هيكل بالجدل سوى أنه النمط الذى يتم على شاكلته التطور خلال الصراع الباطن أو آلية النمو وسط النزاع الداخلى . ويبقى الجدل الهيكلى تصورا عن النزاع الداخلى . ولكن الروح عند هيكل هي روح العالم ، وبالتالي فالصراع بين الروح ونفسها أصبح صراعا فى العالم بأسره . ولهذا يعمد هيكل إلى شرح فكرته الجدلية مع تأكيده بأن التناقض هو المبدأ الحركى الحقيقى للعالم .

وكان البعض قد اقترح أن الجدل يقوم مقام المنهج فى فلسفة هيكل ،

وأكدنا نحن أنه أكثر من منهج لأنه فلسفة بأسرها في كتابنا عن هيجل^(١). فالجدل تطور العقل من الداخل . ولكن قوته المتحركة تمثل فوق ذلك تضمين الكل باكماله في كل جزء على حدة كما تمثل استمرار النسق الخاص بالعالم نفسه كموضوع معرفي .

ونحن نقد الجدل عند هيجل بمثابة العصب الرئيسي في فلسفة هيجل لأننا لا نميل إلى الاكتفاء بالنظر إليه كمنهج . والحق أن الجدل الهيجلي لا يتحول إلى منهج إلا ببعض التدخل في تقديره وببعض التعديل في حقيقة وظيفته للميتافيزيقية . لا بد من إدخال بعض التغيير في حقيقة الجدل من أجل اعداده وتهيمته لأن يكون منهجاً . وتأكد أن نسبة المنهج إلى الجدل الهيجلي لا تحدث إلا بقصد التبسيط في شرح وتوضيح هذه الفلسفة ، وقد ذهب شاتليه إلى القطع بأن كل محاولة من هذا القبيل هي إيذاء لفلسفة هيجل وأن المقصود بها عادة اعتبار الجدل إجراء ذهنياً أو فكرياً وحسب وهو ما لا يتفق بحال مع أى نص من نصوص هيجل الأصلية بهذا الصدد^(٢) .

وقد تولى الكثيرون من الشراح مهمة تفسير الجدل الهيجلي على أساس أنه بمثابة الإجراء الفكري أو المنهج . ولكن شاتليه اعتبر هذا خاطئاً بين الجدل الأفلاطوني والجدل الهيجلي . وبصح بغير شك وصف الجدل الأفلاطوني بأنه منهج ، ولكن هذا لا يجوز إطلاقاً لدى هيجل^(٣) .

ويستند أصحاب الرأي القائل بأن الجدل ليس منهجاً في فلسفة هيجل إلى نص من كتابه « ظاهرة الفكر » مؤداه أن الصدق هو الحركة من ذاتها وفي ذاتها بينما المنهج هو المعرفة الخارجية بالنسبة إلى الموضوع^(٤) .

(١) الديدي : هيجل ص ١٦٢ — أنظر كذلك ص ٢٠ — ٢١ .

2— Châtelet (Francois) : Hegel p. 5

3— Ibid: P. 65

4— Hegel : Phénoménologie de l'Esprit Vol, 1, p. 41

وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الجدل شيئاً مضافاً إلى فلسفة هيغل .
وذلك لأن المنهج لا يكون عادة جانباً أصيلاً من الموضوع وإنما هو شيء غريب
عن الموضوع يطبق عليه من خارجه . وإذا نظرنا إلى الجدل هذه النظرة وجدنا
أنفسنا منساقين إلى اعتبار هيغل كواحد من أصحاب الخوارق ومبدعى
الأعاجيب بحكم ابتكاره للعبة الثلاث : الموضوع ونقيض الموضوع ومركب
الموضوع ونقيضه . وبعد هذا الموقف إزاء الجدل الميجلي من أخطر ما يؤثر
على فهم فلسفة هيغل بعمامة ولعله يؤدي فعلاً إلى إفساد كل تقدير وكل
رأى بشأنها .

ولا مفر أمام هذا كله من استبعاد منهجية الجدل الميجلي حتى نبالغ
مرحلة الفهم الحقيقي لهذا الجدل . وإذا كان أفلاطون قد عرف الجدل بأنه
فن معرفة ما يعنيه الكلام وكان أرسطو قد عرف العلم — لم بأنه الاضمار
subsumption المنطقي للواحد وللـكثير كلا للآخر وللـهوية للاختلاف كلا
للآخر فقد عمد هيغل إلى تجميع هذا التعريف المزدوج وتوجيهه توجيهاً جديداً .
وفي رأى شاتليه أن كل الجدة والابتكار من جانب هيغل يكمنان في هذا
المنحنى الجديد ، فإذا كانت اللغة هي وجود الإنسان فمن اللازم إدراكها
كموقع تتحقق فيه هوية الوجود والفكر ولا ينبغي اعتبار اللغة وسطاً لا مبالياً
أو موقفاً دائماً التغير تتحقق فيه هوية الوجود والفكر .. تلك الهوية التي تبدأ من
عندها كل التعميمات المنطوقة في عزم وإلحاح .

وإذا لم نفهم الجدل الميجلي ابتداءً من هذه اللحظة في فلسفته ضاع كل
مجهود في التعرف عليها . فما هنا يقرر هيغل العمل وفقاً لهذه التجريبية
المنطقية أو لهذه التجربة المنطوقة في عبارات محددة لاتند عنها شاردة
أو واردة .

ويعد الجدل على هذا الأساس تجربة من صميم الفلسفة الهيجلية بوصفها فلسفة فوق ميتافيزيقية . وهى تجربة يتحقق بواسطتها الانتقال من فسكرة إلى أخرى . فالفكر فى نظر هيجل كما هو واضح هنا يفترض التناقض كما يفترض الهوية أى أن يكون الشئ هو هو . غير أن التناقض أكثر عمقا وأبعد أثرا لأنه فى نظره أصل كل حركة ولولاه ما تحققت حركة أى شئ وانتهاقته وحيويته . وليس الجدل نفسه سوى تألف الأضداد فى الأشياء وفى الفكر معا .

ولا يغيب عنا أن الجدل حركة من صميم الفلسفة الهيجلية ليستعين بها على استنباط المقولات من المقولة الأولى وهى الوجود . والواقع أن قولنا « يستعين بها » لا تكشف عن جوهر الجدل لأن هذا التعبير مجازى محض . فالجدل دور أساسى من داخل الفلسفة الهيجلية اقتضت وجوده طبيعة هذه الفلسفة ذاتها . أو هو — إذا شئنا — وجه أصيل قائم فى كل أركانها وزواياها لاستخلاص واستنباط بقية المقولات من المقولة الحقيقية الأولى وهى مقولة الوجود . وبغير هذا تنفصم عرى هذه الفلسفة تماما .

وينبنى الجدل على أساس أنه يحقق اكتشافا . هذا الاكتشاف الذى يحققه الجدل هو أنه ليس صحيحا أن الكل يستبعد الاختلاف بصور مطلقة . ويتأخص اكتشاف هيجل هنا فى أن أى تصور من التصورات يضم نقيضه على سبيل الاضمار وأنه من الممكن استنباط هذا النقيض منه واستصفاءه .

وهذا هو جوهر الجدل . فالجدل يتكون من لحظات ثلاث هى كما قلنا : الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه . واعتاد هيجل أن يضع هذه اللحظات الثلاث باسم الاثبات والنفي ونفى النفي وإن كان قد اعتمد تكرار ألفاظ نقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه كثيرا فى خلال كلامه^(١) .

(١) الديدى : القضايا المعاصرة للفلسفة ص ١٨٨ الملاحظة الثانية .

وعلى ذلك فإذا بدأنا بمقولة الوجود استتبعينا منه اللاوجود أو العدم وفقاً للاكتشاف الهيجلي المستحدث بأن السكلى لا يستبعد الاختلاف استبعاداً مطلقاً وأن أى تصور يضم نقيضه فيه ويحمله كامناً في ثدياه . فنستصفي اللاوجود من الوجود ثم نستصفي الصيرورة من العلاقة بين الوجود واللاوجود (أو العدم) وهذه هي مقولات المنطق الهيجلي الأولى الثلاث . وتفرض هذه العملية الثالوثية نفسها فرضاً عن طريق الضرورة العقلية ، فالعقل هو المنطق وهو كل موضوعية قائمة بذاتها ومستقلة عنا .

والوجود هو المقولة الأولى بحكم عموميته التصوي . فأكثر الصفات عمومية هو الوجود . أو هو على الأصح أعلى تجريد ممكن وهو أعم ما يطلق على الأشياء المراتبة في السكون . ويمكن أن يحمل كل شيء في الوجود صفة الوجود كأساس ليكون موجوداً . بل هو في الأصل يحمل صفة الوجود . وإذا تخلى عن أى صفة أخرى فلا يمكنه ألا يكون موجوداً . وعلى ذلك فمقولة الوجود — مجرد الوجود في حد ذاته — هي أول مقولة . وأعلى تجريد ممكن هو الوجود أى أن يكون الشيء موجوداً أو أن يكون وحسب فيتصّف بالـسكينونة . ولا بد كما هو ظاهر من افتراض الوجود كأعلى مقولة لازمة لزوماً مطلقاً قبل أى مقولة أخرى .

ولاستنباط بقية المقولات من هذه المقولة الأولى — مقولة الوجود — اعتمد هيجل على اكتشافه الذى سبقت الإشارة إليه بأن السكلى لا يستبعد الاختلاف بصورة مطلقة . ويحتوى التصور على نقيضه كامناً فيه ومن السهل استخلاص هذا النقيض واستنباطه ليقوم بعمل مختلف كما يحدث عند تحويل الأجسام إلى أنواع .

فمثلاً مقولة الوجود تعد خالية من أى تحديد ومن أى معالم على الإطلاق كما أنها فارغة تماماً أو هي عينا الفراغ الخالص . ولا تحتوى مقولة الوجود على

أى مضمون ينقلها إلى النوعية والتخصيص . وليس هذا الفراغ شيئاً ما ولكنه غيب كل شيء وكل تحدّد أو صفة أو خاصية . وهذا الغيب المطابق لأى شيء هو نفسه الاشياء ... الفراغ والخلو من الشئئية هو عين الاشياء . وبهذا يكون الوجود على الإطلاق هو الاشياء نفسه . وهنا يحتوى التصور المحض للوجود على فكرة الاشياء .

ولكن مجرد إظهار احتواء مقولة على مقولة أخرى هو استنباط لهذه المقولة الأخرى من المقولة الأولى . إذا نهينا إلى احتواء مقولة على أخرى كان هذا بمثابة استخلاص للأخرى من الأولى . وعلى هذا النحو استخلصنا مما تقدم مقولة اللاوجود من مقولة الوجود . والفكر المحض الخالى من أى وجود هو عين فكرة اللاوجود . بل إن الوجود هو نفسه اللاوجود أو هو نفسه الاشياء .

وإذا كان الوجود هو عينه اللاوجود فالوجود يعبر إلى اللاوجود . ولا يمكن العكس . أى من غير الممكن أن يعبر اللاوجود عبوراً ابداعياً إلى اللاوجود لأن فكرة اللاوجود هي فكرة خواء وهو - أى اللاوجود - محض لاوجود . فالوجود يعبر إذن إلى اللاوجود . ولكن إذا كانت كل مقولة تختفى فيها الأخرى ظهرت بالتالى فكرة ثالثة يتضمنها هذا كله وهي فكرة عبور الوجود إلى اللاوجود . هناك الوجود وهناك اللاوجود وهناك فكرة ثالثة هي العبور من الوجود إلى اللاوجود . وهذه الفكرة الثالثة متضمنة وكاملة فى كل من الوجود واللاوجود . وهي هي مقولة الصيرورة .

وهكذا أقمنا الصورة الأولى من صور الجدل . بدأنا بالوجود واستنبطنا منه اللاوجود أو العدم . ومن العلاقات بينهما استنبطنا الصيرورة . وهذه هي مقولات المنطق الهيجلى الثلاث الأولى . والمقولة الأولى مثبتة والثانية نفي لها أو نقيضها . ولا يكون الشيء ولا يكون فى آن معاً إلا فى الصيرورة : أى أن

الشيء لا يكون مثبتاً ومنفياً إلا في صورة صيرورة . فتأتى الصيرورة لتحل التناقض ، أو بعبارة أخرى يتم الاتفاق بين تناقض المقولة الأولى والمقولة الثانية في مقولة ثالثة هي الوحدة بين المقولتين السالفتين . ولا تحتوى المقولة في نفسها على التناقض بين المقولتين السابقتين فقط بل تحتوى أيضاً على الوئام والوحدة والانسجام السائد بينهما فمن الضروري بلوغ الوحدة في الاختلاف من حيث هي قائمة موجودة . والصيرورة هي التعبير الحقيقي عن نتيجة التناقض بين الوجود والعدم بوصفها وحدتهما معاً^(١) .

وهذا هو أول شكل من أشكال الثالث الجدلى الذى يطلق عليه إسم الموضوع ونقيضه ومركبهما . وتفرض هذه العملية الثالوثية نفسها فرضاً عن طريق الضرورة العقلية . والعقل هو المنطق الموضوعى القائم بذاته مستقلاً عننا^(٢) .

ويهمنا هنا أن ندرك مع هيبوليت في كتابه عن « المنطق والوجود » أن أعلى صورة من صور التجربة الإنسانية (ولا يوجد شيء خارج التجربة الإنسانية) هي ظهور الهوية بين الوجود والمعرفة والنفاذ إلى بناء الوعى الذاتى السكلى حيث يتكلم الوجود إلى نفسه ويعبر عن نفسه مبرزاً الشيء الذى يتعلق به السكلا والأنا الذى يتكلم . وهو إذ يبرز الموضوع الذى يعينه السكلام يقوم بتحديد منطوق الهوية بين الوجود والفكر . وتعد متابعة الحركة الخاصة بالمقولة على هذا النحو وهى تهم باتخاذ صور متنوعة من المقولات والحركات وأشكال مستحدثة فى عقد جزئية من سلسلة الجدل بمثابة إقامة منطق للفلسفة أعلى الأصح تاريخ للفلسفة بناء على التناظر الكامل بين المنطق والتاريخ وهذا هو الهدف الأعلى لفلسفة هيجل .

(١) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٨٨

(٢) استيس : هيجل ص ١٠٣

ومقولات المنطق هي نفسها مقولات الوجود . ولم يتميز الفكر المنطقي بطابعه الجدلي إلا لأن الوجود نفسه جدلي . والجدل المثالي أو الفكر صدى للجدل الحقيقي . وجدل اليقين المحسوس نفسه ليس سوى تاريخ حركة هذا اليقين أو حركة تجربته . بل ومن الواضح على حد تعبير هيجل أن اليقين المحسوس نفسه ليس إلا هذا التاريخ نفسه .

ومن هذا يتأكد أن الجدل من موضوع ونقيضه ومركبهما ليس صورة خالصة من التقابل والتألف مستقلة عن طبيعة الحدود والألفاظ التي يقابل ويؤلف بينها . وليست الحدود والألفاظ مادة لا قيمة لها تخضع لإجراءات المنطق المطردة على نمط واحد . فالصورة والمادة عند هيجل هما نفس الشيء . أو بمعنى أصح الصورة هي المادة في منطق هيجل . وبهذا اختفى التعارض بين الشكل والمضمون وبين الصورة والمادة^(١) . ومن الضروري أن تصبح كل تعيينات المادة أطواراً في الصورة الشاملة لأن هذه الصورة الشاملة هي الهوية المطلقة بين الشيء ونفسه . فالصورة هي هوية الوجود أو هوية نفس الشيء . وهي تركيبية تحليلية معاً . وينبغي الجدل الذي يؤدي إلى الانتقال من مقولة إلى أخرى على أساس قائم في طبيعة كل من المادة والصورة أى في كل من وجهي الفكرة (على نحو ما شرحناها فيما سبق) .

وعلى ذلك فالمنطق علم وجود أو بحث أنطولوجي . والمبدأ الأساسي في منطق هيجل هو الوجود . وتلتصق التعيينات بالوجود بالضرورة لأن الوجود نفسه لا يمكن أن يدرك خارج هذه التعيينات . ويستحيل أى وجود بدون تأكيد حقيقة المقولات الأعلى فالأعلى منها حتى يتمثل الجدل . والواقع أن تحقق الجدل في صورة انتقال من الشيء إلى نقيضه هو آخر مرحلة من مراحل الإنقسام بين الشكل والمضمون التي إعتاد أن يقيمها الفهم وهو الإشارة النهائية بسقوط كل الفروق والتمييزات التي من شأن الفهم أن يخلقها في العالم خلقاً .

(١) وبين المنهج والفلسفة طبعاً .

ولذلك فالجدل مبدأ العقل لا مبدأ الفهم . وهو مبدأ منـاقض لـجود الفهم وحرفيته وإن كان يشمل مبادئ الفهم ويستوعبها . ولا إنفصال على الإطلاق في نظر المبدأ العقلي بين جدل الفكر وجدل الواقع الحقيقي . وجدل الفكر صدى لحركة الأشياء نفسها . ولا يتصف الفكر بالجدلية إلا على أساس أنه يصف جدل الحقيقة نفسها . وإذا كانت الفكرة تبرز نقيضها فذلك بحكم ما يجري في الواقع وهو أن الحقيقة التي تمثلها تلك الفكرة تستلزم الحقيقة المناقضة .

ويعد هذا التناقض مصدر الحركة المولدة للعالم لأنه هو نفسه الذي يؤدي إلى إنقسام الروح على نفسها في الموقف المعرفي . وذلك هو نفسه التناقض بين الروح مضمرة في ذاتها اللامحدودة والروح ظاهرة بذاتها المحدودة . وهو التناقض الذي تحله الروح في فعل المعرفة .

ولهذا يعطى هيكل للسلب مكانة خاصة . فالعالم يتحرك بفضل السلب . وبفضل السلب ينفذ إلى العالم كل من العدل والنقاء . والسلب هو الذي يجعل من الفكر المطلق فكراً حقيقياً . ولا يكمل الفكر نفسه ولا تصبح فكرته كاملة إلا بعودة السلب إليه في صورة تفكير في نفسه .

وهو يتحدث عن الجدل بوصفه جدل المحدود لأن المحدود الذي لا يكون هو نفسه يضطر عن طريق الجدل إلى أن يتعدى نطاق وجوده الطبيعي أو المباشر ليصبح نقيض نفسه . فالجدل ديناميكي ومبدأه أن المحدود المتناقض في ذاته أصلاً ينطوي على مصدر إبادة نفسه بنفسه .

ومن أجل ذلك قد يذهب البعض إلى وصف الجدل بأنه الديناميات النفسية الخاصة بالروح في نظر هيكل عند تطلعها لمعرفة ذاتها كطلق ، وهذا مفهوم نفسي خالص .

والواقع أن هيجل يرفض الموافقة على أن جدل المحدود ينطوى على سر
اللامحدود أو على أفضل الوسائل والأساليب لإدراك تصور «اللانهاية». ويرى
أن اللامحدود الأصلي في جدله هو ضرب من الواحدة الدينامية ، فهو لا يمثل
عملية من التقريب اللانهائي لحالة لا يمكن بلوغها من اللامحدود بل هو مجرد
ذبذبة بين المحدودية واللامحدودية على مدى يأخذ في الاتساع شيئاً فشيئاً إلى
مالانهاية على هيئة تقدم من خلال سلسلة من حالات اللامحدود القريبة إلى أن
يبلغ الواحد الأعلى (أى المعرفة المطلقة) . ويتحقق بلوغ حالة اللامحدود
(أو الوجود الذى لا يحد) بواسطة الفعل المعرفى الذى تحطم به الذات الواعية
موضوعية أى شىء من الأشياء .

وتتمثل حالة اللانهاية فى هذا المفهوم كمجرد لامحدودية المحدودية أو نفي
المحدودية عن طريق المعرفة . وبالتالي تصبح الصيغة الخاصة باللامحدود الأصلي
هى « نفي النفي » . وهذه هى ما يدعو هيجل بالفكرة الأساسية فى مجموع
فلسفته . ومعنى هذا أن الشىء الخارجى يقوم مقام « الحد أو التحدد »
وبالتالى يقوم بالنفي للامحدودية الذاتية الكامنة . وفى نفس الوقت تبقى الذاتية
فى حالة محدودية وتمثل نفي ذاتها . وهنا يتحقق الرفع *aufhebung* للشىء فى
صورة نفي للنفي . وبالمثل يمكن القول بأن الذات العارفة بدورها قد أزاحت
أو حذفت بهذه الطريقة نفسها كموجود محدود . وكأنها بذلك قد نفت نفسها
بحكم كونها نفياً ذاتياً . ومعنى هذا أن « نفي النفي » هو التخطيط الإجمالى
الخاص بالعملية التاريخية التى يحققها نمو الروح نموا ذاتياً إلى مالانهاية .

ويؤكد هيجل أن « نفي النفي » لا يؤدى إلى الحياض وإنما يحقق الاثبات
الفعلى . ويعنى هذا أن عملية الجدل — برغم طابعها الهدام بشكل مباشر —
هى عملية بقاء فى حصيلتها الأخيرة . فالروح تحقق الاثبات الإيجابى لذاتها
(بوصفها لامحدودة) عن طريق أفعالها المتوالية على شكل حذف ذاتى (بوصفها

محدودة). ولا تلبث أن تجد نفسها على اتفاق وتوافق كامل مع نفسها في غيريتها (أو في حالة كونها غير نفسها) في العالم الخارجى بعد رفعه .

ويؤكد العالم الخارجى الذات العارفة وينبئها في طبيعتها الأساسية وفي فكرتها عن نفسها كموجود مطلق على أثر استبعادها لكل عوامل الاغتراب (أو السلوب) اعتمادا على عملية المعرفة المستمرة . وعندئذ فقط تتحقق خطوة أخرى في طريق الذات العارفة بأن ترتفع بنفسها من حياة المحدودة إلى حياة اللامحدود . وأكثر من ذلك أن الذات العارفة عندئذ لا ترجع إلى حالتها المعرفية السابقة وإنما تنبثق بعد ثرائها بما نالته وحققته من المكاسب الذهنية الجديدة التي كانت تنقصها من قبل ، وعلى هذا ففى النفى ينطق حرفيا باسم « الإثبات » .

وإذا فسرنا هذا كله على أساس اللحظات الجدلية الثلاث كان الموضوع هو شكل العالم كمعطى أى الموضوعة الذاتية الخلاقة . وكان نقيض الموضوع هو العالم المدرك عن طريق الذات العارفة كشئ عدائى غريب . وكان العالم، بعد استعادة تلك الذات له كمضمون ذهنى، هو مركب الموضوع ونقيضه . ومن الواضح أن الجدل هنا يسرى بصورته تلك على مجموع الوعى الذاتى أى الإنسان بعامة حسب تعريفه المألوف في فلسفة هيغل . فالإنسان في هذه الفلسفة هو العنصر الممثل للروح المتفاهية في الوعى الذاتى . وبالتالي تصبح العملية الجدلية ذات بؤرة مركزية أساسية هي الإنسان .

والمفروض أن تواجهنا هنا مشكلة ضخمة للنظر فيما إذا كان هيغل يحصر مجال الجدل في الإنسان وحده أم يمدد ليشمل الطبيعة بأسرها من ورائه . ولسكنما في الواقع تحاشينا الوقوع في هذا الاشكال بما سبق أن قدمناه في مدخلنا إلى موضوع الجدل . ولم يعد السؤال : هل الجدل ينطبق على الإنسان

وحده أم يشمل كلا من الإنسان والطبيعة ؟ ٠٠٠ لم يعد هذا السؤال ذا معنى بحال من الأحوال . وقد قيل عن هيجل انه لم يكن متفقاً مع نفسه في هذه النقطة اتفاقاً نهائياً ولم يستطع أن يثبت عند رأى نهائى .

وبنى الكثيرون اعتقادهم في أن الطبيعة غير جدلية على أساس أن هيجل أكد أن عملية النمو والتطور في الطبيعة غير جدلية . واستندوا في ذلك إلى قول هيجل في كتابه عن « علم المنطق » بأن الروحى مختلف عن الطبيعى وبخاصة عن العالم الحيوانى لأن الروحى لا يماشى أى مجرى للأحداث اعتباطاً وإنما ينزىل في صورة تحقق ذاتى . وهذا يشير إلى أن العملية الجدلية الخاصة باللاتفاهى الذاتى تلقى تعبيرها المناسب في الوعى الذاتى فقط بينما لا يعد النمو الطبيعى جدلياً ويظل مجرى عشوياً خالصاً للأحداث . ولكن هيجل لا يبخل على « الروح اللاواعية » أى الطبيعة بأنها تبدى شكلاً جدلياً بدائياً غير مكتمل في عمليات نموها . ففي الطبيعة يوجد ذلك التناقض الذى لم يستقر بعد على قرار والذى يفكر فيه اللوجوس .

ولا ترد هذه المشكلة بحال في بالنا بحكم وضوح موضع الجدل من كل الجوانب حسب تقديرنا السابق وحسب ما انتهينا إليه هنا . إذ لا يوجد عند هيجل أى انفصال على الإطلاق في نظر المبدأ العقلى بين جدل الفكر وجدل الواقع الحقيقى وجدل الفكر عنده صدى لحركة الأشياء نفسها . والأشياء هنا هى الأشياء الإنسانية وأشياء الطبيعة معا . غير أن الفكر يفترض الهوية والتناقض مقدماً ، ولا بد أن يكون الفكر قد ذهب مقدماً إلى افتراض الهوية والتناقض لاشتمال الواقع الحقيقى عليهما .

غير أن خاصية الجدل الرئيسية هى استكمال جميع الأشياء في وحدة . وهذا هو ما لا تستطيع الأشياء الطبيعية أن تحققه أو تبلغه . فالطبيعة لا تدرك نفسها وإنما يدركها الفكر . وهى بحكم كونها لا تخضع لادراك نفسها تحتفظ بتلك

الكثافة الخاصة أو البدائية الفظة التي تجعل منها على الدوام نقيض الفكرة وتبقيها دائما في هذا الوضع . ولهذا كله تعجز الطبيعة عن احداث الوحدة وعن خلق التكامل . ولا شيء ينفرد به الجدل مثل هذه الخاصة . . . خاصية خلق التكامل بين جميع الأشياء في وحدة .

ومعنى هذا أن الجدل يحقق نصف الطريق فقط في الطبيعة . فالطبيعة تعجز عن تحقيق الفكرة ولكنها تظل دوما نزوعا طبيعيا نحو الفكر برغم كل برانيتها وهي لذلك تظل في مستوى التكرار والاسترجاع ولا تحقق التقدم ^(١) .

ولكن من المؤكد كما سبق القول أن الجدل يتحقق في صورة تناقض بدائي في الطبيعة ، وهذه هي نفس الصورة التقليدية القديمة الخاصة بالجدل عند فلاسفة اليونان الأقدمين . وجدل الفكر في أول صورته هو بغير شك صورة لتناقض الأشياء . فهيجل يذهب مذهب هيراقليطس في اقرار الصراع بين الأضداد . ولكنه يستمد من هذا الصراع جدلا عقليا أرفع وأعلى وأكمل لأنه يبلغ التمام ويحقق الوحدة والتكامل والادراك الذاتي أو الوعي العاقل . وذلك هو جدل الفكر .

ويصح أن نقول أن الصراع بين الأضداد في الطبيعة هو مصدر الإيحاء بجدل الفكر نفسه . فالصراع بين الأضداد في الطبيعة هو الجرثومة الأولى التي ينمو من جراثيها كل جدل في الفكر . ولا مفر من أن يبقى هذا الشكل الجدلي المتمثل في الصراع بين الأضداد كما يتمثل دائما في الطبيعة بغير تقدم وبغير إرتفاع إلى مستواه الأعلى لسببين أولهما أنه يلزمه أن يبقى دائما بمثابة نقيض للفكرة وثانيهما أنه لا يستطيع أن يبلغ مرحلة الوعي الذاتي وهي المرحلة الضرورية لسجل العملية الجدلية .

(١) هنا نلاحظ أن هيجل لا يعترف بالتطور العضوي الذي يحقق تقدما حقيقيا خلافا ، وهو تصور أساء إلى فلسفة هيجل .

فالجدل إذن عملية نمو الروح نموا ذاتيا نحو اللاتناهي من خلال الغزو للمعرفى للعالم مرحلة بعد أخرى . وهو بهذا توسع لا حد له على المستوى الفكرى وهو أيضاً تجريبى يتعلق بجماع التجربة .

والتاريخ هو أكمل جدل لأنه جدل الموضوعية الصماء (إذا صح هذا التعبير) عندما تبلغ أقصى آماد الوعى الذاتى والتكامل الموحّد والتقدم المعرفى .

فالتاريخ هو سجل الأحداث التى إستحالت إلى حقائق موضوعية والتى ظلت أمدا طويلا من قبل بغير اجراء فعلى أو تبرير وجودى . وإذا صح أن خصائص الطبيعة وكيفياتها ذات وجود موضوعى حقيقى فهذه الموضوعية الحقيقية لا تكتمل ولا تلبس لباسها الواقعى إلا بدخولها فى التاريخ كتجربة وردت من قبل وباحتسابها بين جملة الحقائق الجارية التى تتجرى بجرى الأمور المقررة للروح من خلال ثنايا الزمان والمكان .

فمثلا إذا قيل ان طعم العنب موجود من قبل وجود الإنسان ضمن جملة الصفات والخصائص فى فاكهة العنب كان ذلك بمثابة الحكم الجدلى الناقص معرفيا لسبب بسيط وهو أن طعم العنب لا يكمل ولا يتحقق إلا من خلال ظاهرة عضوية خاصة بالامعاب والتذوق الحسى فى فم حيوان واع مدرك لفوارق الطعوم وهو الإنسان . ولهذا لا يجوز أن يكون طعم العنب حقيقة موضوعية مقررة منذ بدء الخليقة ولكنه يصير كذلك لتكرار ظاهراته فى التاريخ الإنسانى ووجوده كجزء بارز فى سجل الوقائع والخبرات التاريخية . وسبب ذلك هو أن المعرفة لا تبدأ بالمعطى الحسى فى ذاته كحقيقة موضوعية مستقلة ولا بمبادئ العقل العامة والادراك الشخصى ولكن بالوقف المركب الذى يجد الإنسان نفسه فيه منذ فجر الوعى الذاتى .

ولهذا السبب العلمى فى ملاحظة الظواهر ذهب هيكل إلى التفرقة بين

ما هو في ذاته وما هو لذاته . وفي كل شيء من الأشياء جانبان : جانب لا تتعلق به معرفتنا وهي الشيء في ذاته وجانب آخر يكون موضوعاً للمعرفة والادراك وهو الشيء لذاته . وتمثل هذه التفرقة لدى هيغل الصيرورة المستمرة للشيء من حيث تصوره وتعريفه وتحديد خصائصه . فهي تمثل العبور من مرحلة معرفية إلى مرحلة معرفية أخرى بوصفه انتقالاً من الشيء في ذاته إلى الشيء لذاته . ويشبه هذا الانقسام بين المرحلتين تفرقة أرسطو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل . غير أنه انقسام متدرج لدى هيغل وليس حاسماً بصورة الانتقال القاطع من الوجود بالامكان أى بالقوة عند أرسطو إلى الوجود الحقيقي الفعلي .

وتكمن هذه التفرقة بين الشيء في ذاته والشيء لذاته لدى هيغل خلف كل حقيقة من حقائق كتاب « ظاهرة الفكر » و وراء كل لفظة من لفظاته . والشيء في ذاته هو الحالة الأولية التي لم تلق بعد كمالها في التجربة المعرفية وهو الذي يستحث جدل الفكر على أن يكون بمثابة همزة الوصل بين الوجود الطبيعي في ذاته وبين المعارف العملية القائمة على حقائق موضوعية خارجية مستقلة عن الذات وغير متوقفة على الذات . ويلقى محرك هذا الجدل لدى هيغل إسم المنطق . فالمنطق هو الحركة البهتة أو الصيرورة وهو أيضاً الضرورة التجريبية أو الضرورة الخاصة بالتجربة . وهذا يكمن سر نظرنا الرئيسية إلى علم التاريخ بوصفه أشمل حقيقة في النسق الفلسفي الهيجلي . ويخضع المنطق نفسه في رأينا لطابع التفكير التاريخي لدى هيغل . فالمنطق لا يبدو أن يكون عنده سوى تاريخ نقدي للمصطلحات التي يستخدمها الفكر في وصف الحقيقة (والحقيقة هنا هي جماع التجربة ومجموع الوقائع في العالم الخارجي) كما يستخدمها في التعبير عن الحقيقة . فكأن المنطق مجرد النقد الفلسفي للتصورات (م ٧ - هيغل)

أو للعناصر التي تتكون منها المفهومات الخاصة بكل شيء وبكل حقيقة والتي يتحقق عن طريق تصويبها وكما تعريف الشمول أو المطلق . وذلك لأنه يصف نشأة وتكوين جملة الحقائق الداخلة في الآفاق الذهنية ويحقق عن طريقها الاتساق والوحدة والنسق العلمي للحقيقة . وبعبارة أخرى المطلق هو — على ذلك — جهاز الأفكار الذي ينمو نمواً ذاتياً ويتم عن طريقه التفسير في الأشياء وتصبح هذه الأشياء على ما هي عليه . ولذلك فالمطلق نفسه وعلى التاريخ لأنه ثمرة ناضجة لتجارب الإنسانية في عصورها السالفة مع احتفاظه في باطنه بمبدأ نموه وتطوره ^(١) .

والصيرورة في فلسفة هيغل هي أول فكرة عينية وأول تصور أو فكرة ماهوية . بل هي أول فكرة عينية وتعيينية في آن معاً . ولما كان التصور للماهوي كلاً عضوياً فليس من الممكن أن توجد أجزاؤه قبله . بل تترتب كل حقيقة علمية على ظهوره وإذا كان التطور الجدلي تطوراً فكرياً بحيث لا يوجد الفكر حقيقة إلا كفكرة ، فالطبيعة مجرد نسق من الدرجات التي يتقدم بعضها ابتداء من البعض الآخر بالضرورة وينشئ كل منها حقيقته القادمة . على أنه لا ينبغي أن نفهم ذلك على أساس أن الواحدة من هذه الدرجات تصدر فعلاً عن الأخرى وتنتج عنها وتبرز منها . بل معنى ذلك أن بعض هذه الدرجات يتقدم ابتداء من بعضها الآخر وينشئ حقيقته القادمة في الفكرة الداخلية التي تقوم كأساس للطبيعة .

وإذا أعدنا ذكر المثل الذي سقناه عن طعم العنب عرفنا أن ظهور هذه الخاصية وهي طعم العنب مرتبط بمسكات واحساسات مهياة تهيمية خاصة للاستطعام والتذوق . ولهذا يحرص هيغل على فرض الماهوية على الشئئية وعلى

مبدأ الإدراك الحسى . فالشئ إذن ليس صفة بسيطة وإنما هو شمول من نوع معين على علاقة قوية بالاختلافات . ووجود المباشر من هذا الشئ هو مجرد نقطة أولى فى النشاط والحركة الجدلية . أى أنها تعد بمثابة مرحلة أولى دائمة وعلامة على بزوغ الحركة الجدلية . وهو أول خطوة نحو استقلال العضوى الحى فى خدمة الاعضوى استكمالاً للمعرفة .

الفصل الثامن

المعرفة المطلقة

لم يشأ هيغل كما رأينا أن يعود إلى التوكيدية القديمة المعروفة باسم الدوجماتية . بل عمل على مواصلة المنطق المتعالى الترنسندنتالى ومده لبلوغ مستوى المنطق التأملى . وتحقيق ذلك حينما أصبحت المقولات مقولات للمطلق . والوجود لا يتخطى نطاق المعرفة فى هذا المنطق الجديد ، بل هو المعرفة . وبهذا يحل الوجود كحياة تأمل محل الميتافيزيقا الدوجماتية وقد بدت حياة التأمل عنصراً غريباً بالنسبة إلى فلسفات العصور الوسطى فاستعادها هيغل وأعطاه وضعها الباطنى الأصيل فى سياق ذلك التعبير الجدلى عن الوجود .

ويشير تحويل الميتافيزيقا القديمة إلى منطق إلى أننا بصدد وضع جديد يقوم بدور النفى بالنسبة إلى الوجود الأعلى بحيث يمكن أن يعرفه العقل وبحيث يصير عالماً مدركاً أمام العقل . وبهذا يستحيل المطلق إلى « موضوع » وينتهى النظر إليه كجوهر قائم بذاته ، أو بعبارة أخرى يصبح المطلق بمثابة المعرفة التأملية للمنطق .

ولا يصبح الله نفسه موضوعاً نتناوله فى بحثنا إلا عن طريق المعرفة التأملية الخالصة . فهو لا يكون إلا فى هذه المعرفة وحدها وليس هو ذاته سوى هذه المعرفة نفسها على حد تعبيره فى « ظاهرة الفكر »^(١) . وكانت علوم الدين وفلسفاته إبان العصور الوسطى قد حتمت المدرك العقلى فيما وراء العقل

وخارج مداه . أما المنطق الهيجلى فلا يعترف بالشئ فى ذاته ولا يعترف بالعالم كمدرّك عقلى علوى .

ولا يخرج التفكير فى المطلق عن نطاق عالمنا هذا ولا يصبح الفكر المطلق مادة للتفكير إلا فى محيط فكرنا بحيث يتبدى الوجود ويظهر نفسه كفكر وكعنى فى آن معا . ويقوم المنطق الجدلى الهيجلى بدور منطق الفلسفة بوصفه تعبيراً عن مذهب الباطن المتكامل .

ومن المؤكد أن هيجل اختار منذ البداية طريق المنطق والميتافيزيقا لا طريق المعرفة . غير أن هيجل إنما بدأ تلك البداية ليعود فيؤسس المعرفة تأسيساً مدعماً متداخلاً مع الوجود ذاته . واعتمد هيجل على عبارتين جوهريتين فى تفكيره من أجل الانتقال من الميتافيزيقا إلى المنطق وإلى المعرفة من ورائه . هاتان العبارتان هما أنه لا يوجد عالم آخر سوى هذا العالم ولكن برغم ذلك ليس هناك ما يمنع استحالة الوجود والحياة التأملية المطلقة .

وقد أثرت هاتان العبارتان فى كل المدارس الفكرية المثالية التى تفرعت من الهيجلية فيما بعد . وتخلفت عنهما آثار واضحة فى تعزيز كل اتجاهات الميتافيزيقا التى تحولت فى موضوعها تحولاً ظاهراً والتى تخلصت من كل ما سبق الهيجلية من مدارس وتيارات ، واعتمد هيجل فى تأكيد هذا المبنى الجديد على النقد الذى وجهه خلال صفحات كتابه عن ظاهرة الفكر إلى كل أوجه الحياة الثانية أو الحياة الأخرى . واستمر هيجل فى تيار عصر التنوير واقتلع كل امتيازات الإيمان على العقل ، وانتهى بالتالى إلى موقف محدد لإزاء توزيع المعرفة ابتداء من التوسط بوصفه العلاقة المثالية التى تربط بين اللحظات فى مجموع كل . فالفكر إذا شاء أن يعرف نفسه مباشرة كان سبيله إلى ذلك

هو العلم .. أى الفلسفة ، فالدين يتحقق بوصفه معرفة الفكر لنفسه مباشرة .
أما العلم أو ما هو الفلسفة فى نظره فيتحقق بوصفه معرفة الفكر لنفسه بطريقة
التوسط اللامباشرة ، ومن ثم يبلغ المعرفة المطلقة .

ويتبين لنا موقف هيكل هنا بوضوح وهو أنه يوجه نقدا واضحا للدين
برغم كونه لحظة من لحظات الروح المطابقة وأنه يرفض أى كلام فى العالم العلوى
غير المحسوس^(١) . ولكنه فى الوقت نفسه حريص على الاستمساك
باللوجوس كحياة تأملية متميزة من الطبيعة أو الفكر المحدود ومن
المعرفة التجريبية .

ولا يكاد المرء يقرأ نقد نيتمشه للعالم العلوى حتى يذكر كل لفتات هيكل
الذهنية بهذا الصدد . غير أن نيتمشه عدو للدين ولكل تأمل أيضاً ولا يوقف
نقده على جانب الدين وحده . ولكن اللوجوس الهيكلى يؤدى دور ماهية
هذا الوجود المتمثل فى الطبيعة وفى التاريخ وفى المنطق التأملى أى فى المعرفة
المطلقة ، كما أنه فى الوقت نفسه ماهية المعرفة الظاهرة التجريبية . وهذا هو
ما يدعو إلى تمييز الموقف الهيكلى من التأمل تمييزا ملحوظا .

فهو يبدى احتقاره للتأمل الخيالى ومن طرف آخر يظهر
احتقاره للصورية البهتة . وتظل التجربة أو الواقعة أساس كل فكر وكل علم
فى نظره . وتتحقق التجربة أول ما تتحقق فى العالم الظاهر المحسوس .
فيلمس الفهم الظاهرة ويدركها خالية من التصور . فالفهم لا يعرف طبيعة التصور .
ولكن عند انتقال الفهم إلى العقل ويتحقق كوعى ذاتى يبدأ فى معرفة طبيعة
التصور . ويبدو التصور بمثابة الماهية بالنسبة إلى المظاهر القائمة ، فيكون
ماهية الطبيعة والفكر المحدود فى اللوجوس ويكون ماهية المعرفة التجريبية

والعالم المظهرى باعتباره — أى التصور — معرفة مطلقة . وكل معرفة تصورية . .
ولا تملك معرفة أى شىء إلا عن طريق التصورات التى نطبقها على الشىء . .
وتقوم كل لفظة فى اللغة مقام التصور ومن المستحيل أن يتحقق أى نوع من
الفكر بغير تصور . وهذا يعنى أن كل شىء فى حد ذاته ليس إلا عددا
من الكليات ، وإذا صدق ذلك فالكليات تتمثل تمثلا موضوعيا فى الأشياء .
ولكن إذا صح أن الكليات الموضوعية هى المقولات فهل هذه الكليات
أوصاف وتعريفات للمطلق ؟ وفى رأى هيغل أن قولنا بأن الكليات هى المطلق
أو بأن التعريفات هى المطلق سيان لا يختلفان ، فالمطلق هو فى نظر هيغل
المقولات : العلية والجوهر والوجود والكيف ألخ . . . وللمطلق يكون هو
نفسه كل مقولة على حدة أو يكون هو نفسه العلية أو الجوهر أو الوجود أو
الكيف ألخ . . . فلا يكون المطلق بذلك مقولة الجوهر مثلا بل يكون
الجوهر ذاته أو الوجود ذاته وهكذا .

وتسكن الأصالة الفكرية لهيغل هنا فى ربطه للتأمل بالمطلق^(١) . فهذه
هى الوسيلة الوحيدة لتخطى أى حوائل تخلقها ثنائية المجالات والميادين . فمن
ناحية نجد أمامنا الماهية ومن ناحية أخرى نجد الوجود . اللوجوس فى جانب
والطبيعة فى الجانب الآخر . وكذلك توجد المعرفة المطلقة فى طرف والمعرفة
التجريبية فى الطرف الآخر . وستخلق هذه الثنائيات المتباعدة استحالة فى تحقيق
المعرفة المبنية على علاقة حية . فالعلاقة الحية من شأنها ألا تضع حداً أو طرفاً إلا
وتفكر فى نفس اللحظة فى الحد أو الطرف الآخر . وينفذ هيغل بالمطلق هنا بوصفه
توسطاً أولاً فيزيل أى ثنائية ويمحو كل أثر للانفصال ، وأبسط مستويات

(١) التأمل معناه عند هيغل الفكر الصادق والفكر العقلى . وهو تقيض الحس المشترك
أو العقل التصورى أى الفهم .

التمقل هو الثالث : موضوع ونقيض موضوع ومركبهما . ولكن المركب هنا لا يحو التعارض في وحدة هامة مية بمجرد التفكير في الموضوع في إطار نقيضه والتفكير في النقيض في إطار الموضوع الذي يناقضه . وينفذ بالمطلق بوصفه تأملاً ثانياً أى بوصفه ظهوراً للموضوع في نقيضه والنقيض الموضوع في موضوعه وبوصفه مباشرة ومساواة لذاته في هذا التأمل اللانهائى . ويظهر بهذا أن أقل مستوى عقلى يحتم وجود الثالث بأكمله . وفى حين يرفض الفهم التناقض فيفصل بين الحدود ويضع الوجود في جانب والطبيعة في جانب يقوم العقل بافتراض التناقض في قلب المطلق لاعتماده على الهوية العينية .

وهكذا يكون الوجود هو المطلق منكراً ذاته بوصفه طبيعة فيتناقض في ذاته ويحمل في ذاته الغير أى غيره الذى لا وجود له بدونه . وتبدو الطبيعة إذن في الوجود بوصفها غيرية الفكرة المطلقة . ولكن الطبيعة هى ظهور الوجود وصيرورة الفكر فى آن معاً . وتفرض الهوية بينهما نفسها من خلال تناقضهما وهذه الهوية ذاتها التى تفرض نفسها هى الروح المطلق . وهكذا يثبت لدينا أن التمييز بين الوجود والطبيعة على أساس أنهما ماهية ووجود لا يعنى إطلاقاً إقامة فاصل بينهما وإنما يعنى شيئاً واحداً فقط وهو أنهما كلاهما مطلق يبدو فى الماهية كمتوسط ويبدو فى الوجود كتناقض وهوية . فالمطلق توسط أو تأمل باطن وهوية ذاتية بالنسبة إلى ذاته فى تناقضه .

ويفسح هيجل المجال فى « ظاهرة الفكر » لمشكلة العلاقة بين المعرفة التجريبية والمعرفة المطلقة ، وهى نفسها مشكلة التعاصر والتعايش بين نوعين من المعرفة أحدهما هى معرفة الوعى الساذج أو الطبيعى وأخرهما هى المعرفة المطلقة والأولى هى معرفة الوعى الساذج أو الطبيعى الذى يلقى بنفسه من حيث هو وعى فى خارجية التجربة . والثانية هى المعرفة المطلقة التى تعرف حقيقة الهوية بينها وبين الوجود .

والواقع أن الوعى يتجاوز ذاته ويصف الوجود بغير أن يتميز من ذلك الوجود ويعيش التأمل بدون تأمل ذاتى وبدون تأمل للأشياء الخارجية ولكنه رغم ذلك كله يحقق التأمل الخالص أى اللامباشرة . والمعرفة المطلقة هى المعرفة غير المباشرة بالذات كوعى ذاتى كلى فى مقابل المعرفة غير المباشرة التى يمثلها الوعى الطبعى أو الوعى الحسى . وتتيح المعرفة المطلقة الفرصة لفهم المعرفة الحسية على نحو ما تعين اليقظة على فهم حقيقة النوم . والواقع أن المعرفة الحسية هى امتداد المعرفة المطلقة . وتضع المعرفة الحسية نفسها كأنها معرفة مطلقة عند كشفها فى صورة « تجربة » (أى فى صورة بعدية) عن المقولات التى يقدمها المنطق بالطريقة المناسبة (أى بشكل قبلى) .

وتتعارض المعرفتان : المطلقة والحسية على نحو ما يتعارض كل من الوعى الفلسفى (ويطلق عليه هيجل اسم العلم كما أشرنا من قبل) والوعى التجريبي . ولا يمكن أن تفرض المعرفة المطلقة نفسها على المعرفة التجريبية ، فالمعرفة التجريبية هى التجربة بعامة فى تطورها ونموها وهى مظهر المعرفة المطلقة . أو هى المعرفة المطلقة فى ظهورها وعلى نحو ما تظهر ولا تبقى كظاهرة إلا إذا ظلت تجهل أنها هى نفسها التى تظهر لذاتها وأن ظهورها ليس إلا الوعى الذاتى الكلى . وعندما يتابع الوعى الفلسفى الوعى المظهرى فى طريقه ومخططه يعتمد الوعى الفلسفى — وهو الذى يمر سلفا بهذا الطريق — إلى إظهار أن المعرفة المطلقة تتجلى فى التجربة وأن التجربة هى المعرفة المطلقة على شرط ألا تبلىها حقيقة إلا إذا أدركت نفسها كمعرفة مطلقة . ولهذا لا حاجة إطلاقا بالمعرفة المطلقة إلى أن تتجاوز هذه التجربة نحو أى شئ مجهول خفى .

وليس السياق الجدلى للمنطق كتمهيد عن الوجود سوى المطلق نفسه طالما كان هذا السياق موجودا كعنى كلى وطالما كان مائلا فى غير خروج على نفسه فى صورة طبيعية أو معرفة تجريبية وطالما كان محتفظا فى نفسه بمفهوم

هذا الخروج كأساس للظهور . فالمنطق تعبير عن الوجود ، والسياق الجدلى للمنطق هو المطلق إذا كان هذا السياق الجدلى موجودا وجودا كلياً عينياً وقائماً بلا خروج على ذاته فى أى معارف تجريبية وملما بمفهوم هذا الخروج على الذات باعتباره خطوة ضرورية وأولية للظهور . ولهذا يمكن القول بأن المطلق لا يكون إلا نتيجة نهائية . بمعنى أنه لا يأتى إلا فى النهاية فقط ليكون هو على حقيقته . والمعرفة المطلقة نتيجة تفترض ذاتها مقدما فى الطبيعة والفكر المحدود .

فاللوجوس هو الإدراك المفكر لكل التعينات من حيث هى لحظات تصور وحيد . وتستحيل هذه التعينات إلى لحظات بفضل التأمل الباطن للكل وعرضه كتوسط ، وهكذا يصبح الكل حياً — وحياة تأملية على وجه الخصوص — يولد فيها التأمل كل اللحظات بدلا من أن يعارضها . وهذا التأمل الباطن هو الذى يجعل مضمون كل تعين هو نفسه صورته التى تستنفده . وهو كذلك الذى يحول دون تمييز المنهج الخاص بهذا المنطق من تطور ذلك المنطق .

وهذا هو ما يميز المعرفة المطلقة من أى معرفة أخرى . فى المعرفة المطلقة لا تمييز على الإطلاق بين المنهج والمضمون ومن المستحيل أن يتحقق فصلهما . وبالتالي فليس المعرفة المطلقة أساس موجود مقدماً وهى فضلا عن ذلك دائرية بالضرورة ولا سبيل إلى فصل عرى الترابط بين هذين الطابعين .

والمطلق توسط . ولعل هذا هو السر فى إيجابية اللحظة الثالثة فى كل جدل . اللحظة الثالثة فى كل جدل هى الاثبات المطلق الأوحد لأنها نفى النفى ولأنها تبلغ الوجود فى العدم وتترك الجزئى وسط كلية المعرفة المطلقة .

ولا يمكن أن تكون المعرفة المطلقة مثل أى معرفة أخرى . فنحن لا ننقل فيها بطريقة متصلة من التأمل الخارجى إلى التأمل الباطن للوجود . ولكنها

بعد جديد الوجود . وكان هيجل قد عرف المعرفة المطلقة في « المنطق » بوصفها سياقاً تعبيرياً للوجود أى بوصفها الوجود من الخاص به . أما في « ظاهرة الفكر » فهو يقدم الوعى الذاتى فى إطار هذا البعد الجديد للوجود .

وعلى الفلسفة أن تتحاشى البقاء فى مجال التجربة الخارجية . على الفلسفة أن تتجاوز الفكر التجريبي . وعليها أيضاً أن تتخطى الترسند نتالية والتعالى . فكلاهما يظل غريباً بالنسبة إلى موضوعات الفلسفة . ولكن هذا لا يعنى التمسك بالحدس المباشر للمطلق . فهذا بدوره غموض دامس . ولا يمكن أن تجنح الفلسفة نحو النظرة الحدسية المباشرة للمطلق .

ولعل هذا هو السبب فى ظهور المنطق التأملى الذى أراد به هيجل أن يجمع بين الفكر والحدس المطلق وأن يكشف عن امتزاج الوجود بالفكر الذى يخصه ويناسبه . والجدل فى هذا المنطق التأملى هو جدل الوجود نفسه . أى أن الجدل يمثل تأمل الوجود لذاته فى المنطق التأملى . والوجود المباشر والماهية والتصوير هى اللحظات الثلاث فى المنطق التأملى . ولم يتخل هيجل عن اللغة التصورية فى الفلسفة ، ولكنه أوجد منطقاً حياً وهو منطق التأمل إذا قيس بالمنطق الصورى التقليدى . وليست الحياة النابضة فى فكر هيجل التى يقدمها لنا فى منطق كوصف حى لحركة التفكير هى فكر الإنسان على نحو جزئى . إزاء الناس الآخرين الموجودين ، بل هى الفكر المطلق أى تأمل الوجود فى ذاته خلال الوعى الإنسانى . ولهذا السبب كانت هذه الحياة ذاتها معرفة مطلقة واستقرت بالتالى عنصراً لا يتلاءم الفكر التجريبي نفسه معه . وبهذا العنصر استعصت المعرفة المطلقة على الفكر التجريبي . ولكن إذا لم يكن الفكر التجريبي يتوصل إلى فهم الفكر المطلق فمن الميسور للفكر المطلق أن يحيط بالفكر التجريبي وأن يستوعبه بوصفه الغير بالنسبة إليه أو بوصفه الآخر لأن

هذا الفكر التجريبي يحتوى بنفسه على هذه الغيرية ، فالفكر المطلق هو الكلى الذى لا يضمم الجزئى وإنما يعبر عنه ويعبر عن ذاته فيه خلال تطوره المتصل وفي سياقه التعبيرى . وهذه الغيرية هى التى تأذن للمعرفة المطلقة بأن تدرك حقيقة هامة مؤادها أن الفلسفة ملزمة بالاعتراب وأنه من الممكن أن تشمل المعرفة المطلقة على علم إنسانى بينما من المستحيل الارتفاع من العلم الإنسانى إلى المعرفة المطلقة بدون أن تقع تصدعات وفواصل .

غير أن هذا لا يمنع أن ظاهرية الفكر هى مجال رواية تاريخ كل ما هو وعى ذاتى من الجوانب الفردية والاجتماعية والدينية عند نزوعها نحو العلم . ومن شأن هذه الأنواع من الجدل الخاصة بالأواعى الذاتية أن تكون مظاهر للمعرفة المطلقة التى تحتوى عليها كلها وتضمها إليها كظواهر . والمصير التاريخى عند هيجل هو مظهر الفعل الذى يتكشف فيه المطلق لنفسه .

الفصل التاسع

منطق الفلسفة

لم يعد ثمة تعارض بين التأمل (وهو الفكر الصادق والفكر العقلي) والمباشر ، ولم يعد هناك ما هو في ذاته ولا يقبل التحول إلى ما هو لذاته . ويترب على هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك ما هو لذاته ويظل على الدوام غريباً إزاء ما هو في ذاته . ولا يوجد إطلاقاً ما يستعصى على التأمل ولا يرتد التأمل في الوجود إطلاقاً أمام باب موصد أو في طريق مسدود . فالتأمل في الوجود مفتوح . وإذا كان هذا التأمل يرتد على نفسه وينكص على عقبه أو على الأوضح يجرى بصورة دائرية فذلك ليس لعيب فيه أو لقصور في طبيعته وإنما حرصاً على ألا يقع فريسة لاتهام زائف وعلى أن يظل بمنأى من شبك الاستنزاف الذي لا يقطع . فيصاب بالدور ويجد نفسه مرة أخرى في طريق مسدود أمام حاجز لا سبيل إلى تخطيه .

وتتكشف بوادر هذا التفتح ابتداء من الصفحات الأولى في كتاب المنطق . إذ يفتح الباب بمجرد اكتشاف الهوية بين الوجود والعدم في التوسط ويبقى مفتوحاً إلى الأبد أمام التفكير التأمل . ذلك أنه ينبغي التفكير في المطلق بوصفه توسطاً . ولكن هذا التوسط هو نفسه المباشر ، أعني أن التوسط ليس خطوة نستعين بها على التفكير في المطلق وليس وسيلة للتفكير في المطلق لأن المطلق هو نفسه توسط . وعلى هذا فإذا كان من اللازم التفكير في المطلق بوصفه توسطاً فذلك لا يعني إطلاقاً أن المطلق لا يكون موضوعاً للتفكير المباشر لأن التوسط نفسه هو المباشر . أو بعبارة أخرى يقوم التوسط كوسيلة للتفكير في المطلق ، وهذا

التوسط هو نفسه المباشر . وبالتالي فليس التفكير في المطلق غير مباشر . . بل هو مباشر فعلا . وبهذا يصبح وجود المطلق هو معناه ، كما يصبح معناه عين وجوده . بل ويعبر التفكير التأملى النفس المجربة (أى الإنسان) وينفذ خلالها دون أن يوقفه معترض أو يعوقه عائق ، وذلك لأن الوجود المطلق هنا هو الذى يتأمل ذاته ويفكر فى نفسه . فيقوم الامثال (أو تمثيل الحقيقة) الذى يتميز به الوعى المحرب بإفساح المجال أمام التصور . وبهذا لا توجد أى حاجة إلى نواة موضوعية أو إلى موضوع .

وينشأ عن ذلك أن أى عبارة يتعلق بها الفكر التأملى (أو باختصار أى قضية تأملية) تكون محمولاتها هى نفسها تعيينات الفكر أى المقولات . محمولات القضية التأملية هى المقولات ذاتها ، وهذه بدورها هى الموضوع . وهى التى تستحيل جدليا إلى وعى ذاتى المطلق وتعتبر عنه .

وهذه نقطة هامة لأنها تدل على تحول كامل فى دور المقولات ودلالاتها ، فلم تعد المقولات وجهة نظر خاصة بالوعى الإنسانى حول حقيقة غريبة على الدوام يظن أن تكون حقيقة .

ولا يلبث هيجل أن يتناول هذه النقطة بالتفصيل فيشير إلى أن المحمول وحده هو الذى يولد التصور . أو هو الذى من شأنه على الأقل أن يوجد الكلى والمالمية . والمحمول هو العنصر الأساسى الذى يجذب الاهتمام فى الحكم أو هو وحده الذى يهتم فى الحكم . وعلى ذلك فهما ورد اسم الله أو الطبيعة أو الروح فى موقع « الموضوع » فى الحكم فليس منها سوى الاسم فقط ولا تشغل أكثر من مجرد الاسم . أما «المحمول» فهو وحده الذى يحيطنا بكل ما يتعلق بالطبيعة « الموضوع » وهو وحده يجعلنا نلم بهذا « الموضوع » حسب التصور . وعندما نبحث عن « محمول لهذا الموضوع » يلزم أن ينبئ حكما على تصور.

ولكن لا يمكن العثور على هذا التصور إلا في «محمول الحكم» فمحمول الحكم وحده هو الذى ينقل هذا التصور ويعبر عنه. وينحصر الدور الذى يلعبه الموضوع والوظيفة التى تسند إليه فى الامتثال وحده. بمعنى أن دوره قائم فى اطار الامتثال وحده ولا يجرى إلا على هذا المستوى، فالامتثال هو مصدر التفسير اللفظى بواسطة الاسم أو الينبوع الذى تستقى منه الدلالة اللفظية الخاصة بأى اسم. أما الدلالة الحقيقية أو ما ينبغى أن يفهم حقيقة من هذا الاسم فيتوقف على الظروف والمناسبات أو على الوقائع التاريخية^(١).

وقامت مشكلة أخرى بعد ذلك على أساس أن التصور نفسه يحتاج إلى مضمون حسى ليملاً الفراغ والتجريد اللذين يتميز بهما. ولكن هذه المشكلة لا تشغل بال هيجل فى قليل أو كثير لأنه استطاع أن يمهدها التمهيد السكافى وسبق أن حدد معنى الجرد والعينى للمائل بطريقة مختلفة تمام الاختلاف عما كان سائداً فى الفكر الفلسفى من قبل. فالحسوس العادى المعزول والمقطوع الروابط بما عداه والخالى من الإشارة إلى مجموع أو سياق هو الجرد ولا يصبح عينياً إلا كلما ازدادت تعريفاته وعلاقاته وارتبطت بسياق نسقى واضح العالم. فمفئذ فقط يتحول التجريد الحسى الذى يتمثل فى الاختيار الشخصى والتصور الذاتى الزائف إلى تصور جدلى سليم.

يدخل هيجل إذن تعديلاً لفظياً فى استخدام لفظى مجرد وعينى. فهو يفسر عينية العالم الحسى ويعلم أن هذا العالم بوضعه ذاك كعالم محسوس لا يعدو أن يكون كتلة من العناصر الخاصة ذات الأوجه العديدة فضلاً عن كونه من ناحية أخرى سلسلة من التجريدات المأخوذة من تلك الأكوام عن طريق الإدراك. فالعالم الحسى عالم تنقسمه الوحدة ومكون من مجزوءات تم الصاقها ببعضها البعض

(١) هيجل : علم المنطق (فرنسى) جزء ثان (ص ٢٠٦)

بصورة غير مكتملة . ولا تنقسم بالتالى بالاستقلال وكما أشارت إلى تفسيرها رجعت إلى مصادرها البعيدة وعلاها وينابيعها المنفصلة عنها انفصالا عميقا . وهذا كله هو المجرد في نظر هيكل . المجرد هو إدراك أى شىء من جانب واحد واستيعابه منفصلا عن كل ارتباطاته الأخرى كما تؤخذ اللفظة أو الجملة بمزمل عن سياقها . ولما كانت كل الأشياء المتناثرة الفريدة التى نزعهم إدراكها تعتمد في وجودها على قوانين وعلاقات بعيدة بعدا كبيرا عن الشىء المجزوء المفرد كما تستند إلى ما ليس له وجود هنا والآن ، استحال وجود العينية بالمرّة في الإدراك البصرى لتوزع الأحساس بين مواقف أولية مضطربة ومواقف مجردة تالية لاسبيل إلى ادخالها في نسق . ويظهر من ذلك بالتالى أن حقيقة الشىء تتضمن نسقا عاما من العلاقات يحقق لها وجودها ويؤدى بها إلى أن تكون هى نفسها .

وعلى ذلك فالتصورات تكون أكثر تجريدا أو أكثر عينية وفقا للقدر الذى يبلغه الفكر من العلاقات المفترضة سلفا . أى أن التجريد والعينية صفة تلحق بالشىء بقدر ما يشير أولا يشير إلى العلاقات التى توثق بينه وبين ماعداه . ولذلك فالتصور العيني تصور يقوم وسط شموليته الذهنية ويرتبط ارتباطا حيويًا بما عداه ويمثل وحدة العناصر ونقطة التقاء الأضداد . والجدل نفسه لى يكون حقيقة يجب أن يصعد من المجرد إلى العيني بهذا المعنى نفسه أى من النتيجة إلى المبدأ .

وعلى ذلك كله ندين شيئا هاما وهو أن هيكل تأثر فعلا بأرسطو إلى حد كبير في هذا الصدد كما تأثر بأفلاطون . وأرسطو نفسه أشار إلى أن المقولة محمول يحمل على ما عداه . ويسرى هذا عند أرسطو بالنسبة إلى كافة المقولات فيما عدا المقولة الخاصة بالجواهر الأول . وتعريف الجواهر الأول يدل على أن هذه المقولة نفسها لا تقبل أن تكون في وضع المحمول بالنسبة إلى

ما عداها . و « المقولة » فى اللغة اليونانية من الناحية اللفظية يعنى ما يحمل وما يصف شيئاً عداه . وإذا كان هناك تأثير كبير من قبل أرسطو على الفكر اللاتى الهيجلى فهناك تأثير آخر لا يقل عنه من قبل أفلاطون فى محاوره بارمنيدس ومحاوره السفسطائى على منطق هيجل . وقد اختار هيجل التصور كمفصر رئيسى فى منطقته . وهو لهذا لا يوافق على الاستخدام العادى المطروق لمعنى المجرد والعينى . وأحل هيجل التصور الجدلى محل التصور الحسى ليليق بدوره الرئيسى ويتناسب مع الفسق الفاسفى الذى يؤازره ويسانده ومع المهمة المعرفية التى يتأهب لها .

والواقع أن الفكر كما يفهمه هيجل وعلى النحو الذى يتخطى موقف كانط لا يكتمل بالحسوس وإنما يعتمد إلى الإلتقاء بالحسوس من حيث ماهيته ، أى أن هيجل يعتمد إتمام اللقاء بين الفكر والحسوس على أساس ملاقة الفكر للماهية فى هذا الحسوس . أو باختصار لقاء الفكر للحسوس يتم على أساس لقاء ماهيته . وعنى هيجل عناية فائقة بالإبقاء على الموجود المباشر فى منطقته كجانب أولى وأساسى . فالجزء الأول من المنطق هو الجزء الخاص بالموجود المباشر . ولعله من الأوفق أن يقال ان هيجل احتفظ بهذا المباشر فى منطقته بأكمله . فالفلسفة فى نظره تقدم فكرة تصورية لـكل ما يتمثل بمعنى الكلمة فى الحقيقة التى ينطوى عليها الوجود الحسوس . ولهذا السبب حرص على أن يجمع بين وجهى المقولة عند أرسطو وعند كانط معاً . فهو يوحد بين المقولة بوصفها جنس الموجود على حد معناها الأرسطى من ناحية والمقولة بوصفها أداة الفكر الوظيفية بمعناها عند كانط من ناحية أخرى . وأدى هذا التوحيد بين وجهى المقولة إلى وضع جديد بالرة . فأحدث هذا بقاء واستمراراً للتصور فى نسقه الأصيل بهذه الفلسفة ودعم دوره الجدلى .

والواقع أن هيجل بهذا يتخطى الصعوبات التى تعرض لها كانط . أى أن

هيجل يدرك الطابع الحسى والطابع المنطقى العقلى فى الفهم عن طريق حقيقة هامة مؤداها أن الفكر المطلق هو الفكر الذى يتحدد ويتميز مع بقائه فكراً مطلقاً . وهذه الحركة الخاصة بالفكر وبكل موجود على السواء هى التى تصبح اللوجوس الفلسفى .

ويضع هيجل المقولات كـتعميمات « لـاـكـل » الذى يمثل الوجود فى إطار الفكر . فالمقولات هى كل اللحظات والجوانب التى تتسلسل جديلاً مع ارتباط كل جانب وكل لحظة بما عداها من الجوانب واللحظات ومع إشارة كل منها إلى وجهة نظر خاصة حول هذا « الكـل » الذى يستلزم تخطيها وتجاوزها . فالكل الذى يمثل الوجود فى إطار الفكر له تعميمات خاصة به هى المقولات . وهذه تمثل الجوانب المتسلسلة جديلاً وهى جوانب يرتبط كل منها بغيرها بواسطة التفكير فيه كما يبدى كل منها فى نفس الوقت رأياً أو يعطى وجهة نظر بشأن الكل الذى يفرض بدوره تجاوز كل هذه الجوانب أى تجاوز المقولات .

يقول هيجل : « وإذا كانت الماهوية البهجة للأشياء بما بينها من فروق واختلافات تنتمى بهذا إلى العقل فمن الظاهر إذن أننا لا نستطيع بـكـل معانى الكلمة أن نتحدث بعد ذلك عن الأشياء ذاتها أى عن الحقيقة كما تبدو بالنسبة إلى الوعى فى صورة نفي ذاتى . وذلك لأن المقولات العديدة هى أنواع المقولة الخالصة (الكـل الموحـد) . وهذا يعنى أن هذه المقولة لا تزال جنس المقولات أو ماهيتها ولا تتعارض معها بحال . غير أن هذه المقولات هى فى الأصل أقرب ما تكون إلى شىء غامض مبهم مزدوج المعنى يمثل فى ذاته خلال كثرته وتعدد الوجود الآخر فى مقابل المقولة الخالصة (الكـل الموحـد) . ولا شك أن هذه المقولات تتعارض فى الواقع عن طريق هذه الكثرة مع المقولة الخالصة (الكـل الموحـد) . وعلى الوحدة البهجة فى ذاتها أن تحذف

هذه الكثرة وأن تربطها بأن تنشئ نفسها كوحدة سلبية إزاء الفروق
والاختلافات » . (١)

وعلى هذا تظهر المقولة كمقولة الكل الموحد أى أنها تبدو كمقولة الوجود
ومقولة الوعى الذاتى الكلى . ولهذا فليست المقولات مجرد مقولات للظواهر
أو مجرد سند للعالم المحسوس وللعلوم التجريبية . هى فى الواقع جوانب خاصة
بمنطق الفلسفة .

وقد وردت كل واحدة من هذه المقولات فى مقام المعنى البسيط أو بمثابة
موضوع المعرفة لدى معظم الفلاسفة الذين توقفوا وترثوا ازاءها وعمدوا إلى
التفكير فى المطلق عن طريقها . ولعل هذا يعيننا إعانة صادقة على إدراك التناظر
المستمر فيما بين كل من المنطق وتاريخ الفلسفة ، ولو أن المنطق ليس تاريخاً
بالمعنى الصحيح فإنه يعمل على تنمية التسلسل والتواصل بين المقولات ويقوم
بمقام التكوين المطلق الخاص بالوجود . ويمكن أن نتابع الأشكال التى تسلسل
فيها المنطق منذ أرسطو إلى هيجل فنقول إن منطق الأشياء عند أرسطو قد
صار منطقاً متعالياً أو ترسندتالياً عند كانط ومنطق تأمل أى منطق علم
وجود (الوجود بمعناه الكلى والشيئى فى آن معاً) عند هيجل .

تلعب المقولات إذن دور التعريفات بالنسبة إلى المطلق فضلاً عن قيامها
بهذا الدور فعلاً بالنسبة إلى العالم وبالنسبة إلى الذات المفكرة فى العالم هنا
والآن (Hic et Nunc) وتعد حقيقة (هنا والآن) من الحقائق الأساسية فى
فلسفة هيجل . وهذه الحقيقة (هنا والآن) تمثل لحظات التماس الفعلى بين
النفس والعالم الخارجى وتكمل عملية الإحتكاك بين الوعى والمحسوس على

(١) هيجل : ظاهرة الفكر جزء أول ص ٢٠٠ (فرنسى) .

أساس تحقيق الالتحام التام بين كل جوانب الموقف المعرفي . ولهذا فالمقولات تقوم بدور التعريفات خيال المطلق وحيال العالم وحيال إلتقاء الذات المفكرة بالعالم (هنا والآن) . وهى بهذا تعبر عن حركة المعرفة . وتاريخ المعرفة نفسها ليس سوى مجموع لحظات إلتحام متصلة فى صورة (هنا والآن) على طول التاريخ البشرى منذ يقظة الوعى الإنسانى حتى اليوم .

فالمقولات تعبر عن حركة المعرفة ... والوجود ... والماهية ... والتصور . ولكن لا بد من إدراك هذه المقولات بمنأى عن حركة المعرفة . ينبغى إدراكها — أى المقولات — فى موضع الوجود الخالص والتأمل البحت . أو بعبارة أخرى برغم تعبير المقولات عن حركة المعرفة فمن الضروري إدراك هذه المقولات بعيداً عن حركة المعرفة خلال الوجود والماهية والتصور . ويشير هيجل إلى أن هذه الحركة التى تمثل المعرفة تبدأ بالوجود البحت لىكي تبلغ الماهية بشكل مباشر عن طريق حذفه وتظهر كفضاء معرفى خارجى على الوجود ومستقل عن طبيعته الخاصة به . ولكن هذا التقدم هو بالمثل تقدم الوجود نفسه فى انطوائه على نفسه وتداخله فى ذاته بسبب طبيعته الخاصة واستحالاته بالتالى إلى ماهية . وهكذا نجد أن المطلق قد بدا لنا أول الأمر كأنه الوجود ثم صار يبدو فى النهاية كأنه ماهية^(١) .

ومنطق الفلسفة هو أعلى مهمة يواجهها الفيلسوف أو يقوم بها . منطق الفلسفة هو أرفع مهام الفلسفة على الإطلاق .

ولا يتطالع هذا المنطق إلى بلوغ التعميمات الأساسية فى التجربة وحدها لما تعينه عليه هذه التعميمات من التفكير فى التجربة فى عموميتها وتوافقها واتساقها ، بل يتطالع هذا المنطق — منطق الفلسفة — فوق هذا لإدراك الجوانب الذى

(١) هيجل : المنطق (فرنسي) جزء ثان ص ٣ .

بمكس — « السكل » فى ذاته فى غضون كل واحدة من هذه التعيينات على حدة .

وترجع صعوبة هذا المنطق إلى أنه برغم أنه يعيد التاريخ بشكل أو بآخر فليس هو نفسه تاريخ الفلسفة حيث تتوزع وتنتشر الفكرة المطلقة خلال الزمان ، وليس منطق الفلسفة إعادة تجميع رؤى العالم كما تمثلت لدى الفلاسفة وفى مختلف العصور والأزمنة لسبب بسيط وهو أن هذه الرؤى تظل غارقة فى الذاتية . أو بعبارة أخرى لا يعد منطق الفلسفة تجميعاً لآراء الفلاسفة ونظراتهم عن العالم ، فهذه الآراء والنظرات ذاتية محضة . وإنما منطق الفلسفة هو التاريخ الأبدى للوجود الذى يبدو مباشراً أول الأمر ثم يفكر كاهية ويدرك نفسه بعد ذلك كتصور ذاتى خالص وكس .

وتسكن الأصالة هنا فى إحالة الوجود إلى التأمل إلى العنصر المطلق فى الحس وفى كل حس . بل ويرتفع الحق العيى الشروع لسكل من الموضوع والأنا التجريبي ليفتح آفاق البعد الوجودى للمفهوم الذى لا يتعارض مع الوجود حتى يعثر كل مفهوم على دلالة على مكانه فى السياق التعبيري اللانهائى الدائرى فى إطار الوجود .

ولهذا لا يكتفى هيجل بأن ينظر إلى كل ما يثيره منطق الفلسفة من آراء ومذاهب السابقين فى الفلسفة على أنها مجرد أنساق تاريخية ماضية فى العصور الغابرة . ولكنه يعمد إلى تعميمها أيضاً لا بوصفها وجهات نظر شخصية عن العالم أو مجرد فضول ناجم عن احتمالات التاريخ ومصادفاته وظروفه العارضة ، بل بوصفها جوانب ذات تنظيم خاص بها فى صميم كيانها وذات مقدرة على كشف النقاب عن المطلق من بعض الأوجه المعينة .

يحرص منطق الفلسفة إذن على أن يعطى تاريخ الفكر الفلسفى قدره

الحقيقي ، فيرى فيه بالتالى أكثر من مجرد أنساق فلسفية محدودة القدر والقيمة ولا يكتفى بأن ينظر إلى اتجاهات الفلسفة وتياراتها السابقة على أنها وسائل وأدوات لتحقيق غرض معين أو لخدمة هدف مقصود من ورأها ، فهذه الفلسفات يجب فى رأيه أن تعد ذات قيمة معينة وأن تؤخذ مأخذ الجد وأن يتحقق تفاولها وفهمها على النحو المناسب بحيث يتبين فيها الوجود المطلق وهو يعمل الفسك فى ذاته .

وإذا خطر لنا أن نقدر هذه الآراء والأفكار التى بدرت عن السابقين فى ماضى الفلسفة فننقع هذا النقد نفسه خارج مجال الفلسفة ولن يكون غريباً عليها أو منافياً لطبيعتها . فهذا التفنيد لأوجه الفلسفة لا يتألف من موازنات ومقارنات وإنما يقوم بالتعميق الحقيقي لكافة الاتجاهات السابقة ويعين معاونة جادة على معرفة أبعاد الروح الانسانى وأغوار التفكير البشرى إزاء كافة للوضوعات الذهنية والعلمية . وإذا لم يكتف الجدل العقلى بمجرد الهذر والثرثرة وتطلع إلى ما هو أكثر جديده أدى جدل الأنساق الفلسفية إلى نتيجة هامة وهى تجديد جدل الوجود كأنه يشارك فى إيجاداه على نحو جديد بشكل أو بآخر .

الفصل العاشر

أقسام الفلسفة النسقية

تحدثنا فيما تقدم من الصفحات عن ظاهرة الفكر وعرضنا الآراء التي تضمنها هذا الكتاب كلاً في حينها بما يتناسب مع تقديم الفلسفة الهيكلية نفسها. وقد ذهب الكثيرون من المحللين لفلسفة هيكل إلى أن « ظاهرة الفكر » يقوم مقام المقدمة الطبيعية من هذه الفلسفة . ولعل ماورد في الصفحات السابقة كاف للتعريف وللتمهيد بما سوف يلي من الأفكار المتصلة بالنسق الأصلي في فلسفة هيكل^(١) .

وتتلخص فلسفة هيكل في أنها تحقق مهمته الأصلية التي وضعها نصب عينيه . ومهمة هيكل هي إظهار العقل الكامن فينا وفي الأشياء من حولنا . وهذا العقل هو المبدأ والمحرك الباطن في الطبيعة وفي التاريخ وفقاً للتعبير المشهور الذي قدمناه بصدد الكلام عن المعقولية السكالية للوجود : كل ما هو حقيقي عقلي وكل ما هو عقلي حقيقي .

ولا تعنى المثالية الهيكلية سوى شيء واحد هو أنها تتمسك بمبدأ أعلى هو الفكرة المطلقة . ولما كانت الهيكلية فلسفة محايدة أى تستمد مبادئها من الباطن كان المطابق فيها — وقد سبق تعريفه — هو الذات السكالية التي تستوعب كل شيء وتكون الأشياء كلها بالنسبة إليه مجرد تطور جدلي أو مجرد نمو جدلي .

(١) الديدي : هيكل ص ٦٠ (دار المعارف — أوابج الفكر الغربي) .

وهذه الذات الكلية هي الفكرة أو التصور (بجريف). وتعد لفظة التصور أكثر الألفاظ تعبيراً من الفاحية الاصطلاحية البحتة . وتعنى لفظة تصور الإحاطة والشمول أى الاستيعاب الكلى . أو هو بتعبير آخر الإحاطة الشاملة أو الكلى الذى يضم التعمينات فى تطور جدلى . ولهذا فهو — أى التصور — يعد عينيّاً بشكل مطلق .

ولما كان الهدف الأساسى هو اكتشاف مدى المعقولية الكلية للوجود فقد أصبح من الضرورى إعادة بناء العالم المزدوج من الطبيعة والروح على نحو مثالى بواسطة عملية نسقية . وصار من اللازم لإظهار تطور الفكرة بوصفه مكافئاً للمضمون العينى للتجربة من أجل إسقاط أى شبهة بعرضية الواقعة التجريبية (الأمبيريقية) . ولهذا فالفكرة بمعناها المحدود عند هيجل هي التحقق الكافى للتصور والوحدة المطلقة لهذا التصور وللموضوعية معاً وبالتالى فهى الصدق فى ذاته ولذاته . ولهذا فالفكرة تكون أول الأمر الحياة والروح تصير فكرة الصدق والخير فى المعرفة والعمل وفى النهاية تصبح المعرفة المطلقة التى يبلغها فكر الفيلسوف . . . هذا الفكر الذى يفكر فى نفسه بنفسه .. ويصبح الصدق الذى يدرك ذاته .

ومن جانب الفكرة يبدو التصور ك لحظة إضافية ولكنه يظل رغم ذلك مبدأ الفكرة . أو بعبارة أخرى يظهر التصور كأنه لحظة إضافية بالنسبة إلى الفكرة ويظل فى الحقيقة رغم ذلك المظهر المبدأ الأسمى للفكرة .

ويؤدى تقييد الفكرة بالتصور كمبدأ إلى إحكام الرابطة بين الفكرة والواقع الخارجى . وإذا نظرنا إلى كل نسق عامى أو فلسفى بوصفه تأسيساً أو بناء جديداً مثالياً للحقيقة فلا شك فى أن الأفكار المجردة المستخدمة فى

هذا البناء الجديد قد تم استخلاصها واشتقاقها بالتحليل من الموضوع نفسه
المعاد بناؤه وتأسيسه .

وفي الغالب الأعم تكون البداية أو الأولوية للفكر في نظر هيغل .
والفكر هنا ليس الفكر لذاتي أو مجرد الرأي الشخصي وإنما هو الفكر
الموضوعي أو الكلي . والفكر الموضوعي هو الكلي كما يدركه الفهم . وسبق
أن فرقنا فيما سبق من الفصول بين العقل والفهم . فالفهم يقوم بالتجزئة
والفصل أى بالتجريد . والفكر الموضوعي كما يدركه الفهم هو الكلي ، أى
أن الفكر الموضوعي سيكون كلياً أول الأمر إذا نظر إليه تجريدياً كصورة
فارغة منفصلة عن مضمونها ، وهذا هو ما يجرى عادة في الإدراك عن طريق
الفهم لأن الفهم يفصل عادة بين المضمون والشكل ، وهكذا يبدو الفكر
الموضوعي لأول وهلة كأنه كلي من وجهة نظر الفهم فقط لاستخلاصه له تجريدياً
كصورة خالية من المضمون . أما الكلي الحقيقي فهو الكلي الذى يدركه
العقل . . . وهو هو التصور .

وفي هذا تحليل وتفسير لما سبق قوله عن الفكرة وتوضيح كاف لعلاقة
الفكرة بالحقيقة الخارجية فضلاً عن توضيح الأصالة المثالية في فلسفة هيغل بزمتهما
فالكلي الحقيقي لا يصبح تصوراً إلا من وجهة نظر العقل لأن الكلي الحقيقي
هو الذى يدركه العقل لا الفهم . الكلي المدرك بواسطة الفهم خاوم المضمون أما
الكلي الحقيقي فهو الكلي الذى يدركه العقل . وهذا الكلي هو التصور أى
هو الفكر الذى يتعين ذاتياً ويصير عينياً من تلقاء نفسه فيمتدخ بنفسه مضموناً
لنفسه . وعلى ذلك فالتصور هو الكلي الذى يجعل نفسه جزئياً . ومثل ذلك
« الحيوان » من حيث هو « ثديى » .

والفكرة هى التصور طالما كان متحققاً بالفعل . أى أنها التصور الذى

يمتلىء من تلقاء نفسه . والروح نفسها تصور لأنها تهب نفسها حقيقة بالجد
أو بالحياة . وانفصال التصور عن الحقيقة هو الموت .

ويمكن أن نتابع من هذا كله إلى أي حد يصير هيغل على النظر إلى
الفكرة المجردة كأنها تفترض مقدما شيئاً عينيّاً تشتق وتستخرج منه . هيغل يرى
أن الفكرة المجردة تستمد من العيني الذي تفترضه مقدما . ولا يمكن أن تكون
الفكرة شيئاً ما خارج ما هو عيني أو خارج الفكر الذي يفكر فيها . بل
ولا يمكنها استبعاد أي شيء مما ليس عينيّاً أو مما هو خارج الفكر . والفكرة
أبعد ما تكون عن أن تتوالد عنها الطبيعة أو الروح بل وليس لها وجود إلا
في الطبيعة وفي الروح .

ولا مفر من أن نفهم ما يعنيه هيغل حقيقة بالفكرة إذا شئنا أن نفهمه
لأنه يجعل لهذه الفكرة مكاناً رئيسياً في فلسفته بوصفها مبدأ الحقيقة كلها .
فالتصوير هو مبدأ الفكرة والفكرة هي مبدأ الحقيقة . وهي مبدأ باطني محايث
وليست أساساً مسبقاً خارجياً .

ولكن ما معنى ذلك ؟ معناه أن الفكرة مبدأ كل حقيقة بمعنى أن الحقيقة
كلها بالضرورة متفقة ومتلائمة مع الفكرة . والعقل من ناحيته يحتوي على كل
ما يلزمه من وسائل لفهم هذا العالم كما أن العالم من ناحيته لا بد أن يوفي بكل
ما يقتضيه العقل .

ولعل هذا هو كل ما أراد هيغل أن يبوح به وكل ما شاء أن يثبتته .

واسكن لكي يضع هيغل « العقل » أمام عينيه كمبدأ أعلى للوحدة
وكمركز حي للسكون الذي تذوب فيه كل الاختلافات وتنفق فيه المتناقضات
جميعها لزم أن يدبر له هذه الوحدة ذاتها التي يسبغها بدوره على كل ماعداه
أي أن العقل كمبدأ أعلى للوحدة يجب أن يملك هذه الوحدة التي يمنحها إلى

بقية الموجودات . ولا بد أن تتسلسل المقولات أو التعميمات الخالصة وأن تنمو في نسق منتظم عضوى هو عبارة عن شمول الفكرة المطلقة أو هو العقل نفسه . وليس هذا كافياً لتوضيح المسألة . ولا بد من الإشارة إلى أن الأعضاء المشتركة في تكوين بنية عضوية معينة نستطيع أن تحقق وجوداً ذاتياً بشكل ما على انفراد . أعنى أن كل عضو من أعضاء البنية الحية قد يمثل وجوداً ما أو يكون على نحو من الأنحاء بغير انتماء إلى تلك البنية الحية أو إذا ابتعد عنها لسبب من الأسباب ، فقد تسكف هذه الأعضاء عن وجودها كأعضاء في البنية الحية المشار إليها ولسكنها تظل برغم ذلك شيئاً من الأشياء له وجود خاص به بشكل من الأشكال . أما المقولات فلا يبقى لها أى وجود خارج العقل . والفروض أن ننظر إلى المقولات كأوجه أو كراحل لفعل واحد متوحد لا انقسام فيه هو الفكرة المطلقة . وينحصر دور المنطق بأكمله في إقامة هذا الوضع وتوضيحه .

وكان من الضروري تقديم قائمة كاملة من المقولات حرصاً على تحديد العلاقات فيما بينها . وهذا هو ما حاول أرسطو عمله لأول مرة دون أن يفلح فلاحاً محققاً . وأعاد كانط بحث المشكلة ولكن الحل الذى قدمه كان هو الآخر بنفس قيمة الحل الذى اقترحه أرسطو من قبل لأنه احتفظ بالمقولات ومنهج المعرفة العادية بغير تمحيص^(١) .

وكان رأى كانط أنه لا بد من وجود مقولات بقدر ما يوجد من أنواع الأحكام . ولذلك فمن الضروري أولاً تحديد أنواع الأحكام من أجل بلوغ العدد الصحيح للمقولات . ومن هنا تبقى الصعوبة كما هى لأن تحديد أنواع

الأحكام لا يقل صعوبة عن محاولة تحديد قوائم المقولات بطريقة مباشرة . ومن المفروغ منه أن الإجراء التحليلي هو أوفق الإجراءات الطبيعية من أجل الحصول على المقولات كلا على انفراد ما دام وجود المقولات مؤكداً في كل ثنايا الفكر وفي كل ما يصدر عنا من أفكار على الإطلاق . غير أن هذا المنهج في اكتشاف المقولات يعد نوعاً من التلمس الذي لا ينطوي على أى منهج . وبالتالي فمن غير الممكن الاكتفاء بهذه الطريقة من أجل تحديد القائمة لكل أشكال الفكر النهائية . فضلاً عن أننا نبدأ هنا من مجموع كل مضطرب مهوش لا يمكن بلوغ اليقين فيما يتعلق بما إذا كان قد استغرق كل حالات الفكر وما إذا كان لا يزال يوجد سواها مما لم نغتن إلىه بعد .

ومن هنا ظهر ميل جديد نحو تحديد المقولات لا باعتبارها شروطاً ضرورية للفكر ولا باعتبار الذهن نقطة البداية من أجل اكتشافها أو على أساس وجودها القبلي في الفكر ولكن ابتداء من هذه الفكرة المطلقة . فالمقولات كما قلنا منذ قليل أوجه ومراحل ولحظات خاصة بفعل واحد موحد لا انقسام فيه هو هذه الفكرة المطلقة . والفكرة المطلقة هي أكثر الأفكار تجريداً وأقلها تعيناً . وبسلسلة من التعيينات المتتابعة يمكن العثور على واحدة واحدة من الصور العينية الخاصة بالفكر المحض .

ويمكن القول بأن فيشته هو مكتشف هذا المنهج وواضع مفهومه ولكنه لم يستطع أن يستنفد منه طاقاته لسبب بسيط وهو اتخاذ « الأنا » — الأنا الخالصة ، الأنا المجردة ، الأنا الخالية من أى مضمون — كنقطة ابتداء .

ومن المعتقد أن يوجه إلى موقف فيشته اعتراض تقليدى مؤداه أن « الأنا » مهما بلغ تجريدها فإنها أكثر تعيناً من أن تصلح نقطة ابتداء .

ولهذا يمتضى هيجل في نفس الطريق ولكن مع تغيير نقطة الابتداء .

والواقع أن تغيير نقطة الابتداء عند هيجل أحدث تغييراً شاملاً في موقف هيجل الفلسفي وفي تاريخ الفلسفة بأكمله . أعني أن هيجل اختار الوجود كنقطة ابتداء . والوجود هو أشد المقولات تجريداً وعدم تعين . ولا يمكن أن ننظر في أي شيء كان قبل أن يكون من المؤكد وجود هذا الشيء . أي أن القول بوجود الشيء (إنه موجود) سابق على أي تأكيد بشأن هذا الشيء . وكل تأكيد لأي صفة فيما يتعلق بأي شيء إنما يكون تالياً لوصفه بالوجود . وجود الشيء أولاً ثم يليه أي وصف آخر . فوصف الشيء بالوجود سابق على أي وصف ومتقدم عليه . ومهما بلغنا في تجريد الشيء فمن المستحيل تجريده من الوجود . والواقع أننا لا نكاد نصل إلى هذه الحقيقة حتى ندين أن نقطة البدء هذه هي جماع المطلق وعلم الوجود وعلم التاريخ في آن معاً .

فالفكرة المطلقة هنا هي الوجود . وبوصفها بداية فهي تاريخ . أي أن لها ما « بعد »^(١) وبوصفها مطلقة فهي علم وجود والمطلق وحده هو نسق تعين

(١) في نظرنا هذه النقطة أساسية جداً وهي ما لم يلح أحد من قبل في توضيحه بل لم يسع أحد لاكتشافه . فالبدائية تعني أنه يتلوها « بعد » يأتي بعدها . ثم أن التسلسل فيما بعد قد حدده المنطق مقدماً ولكن على أساس التاريخ أي الخبرة . وعلى أساس أن الحد الأخير بالنسبة إلى الجدل هو الأول في الحقيقة . فالجدل يصعد من المجرد إلى العيني ، والمجرد هنا هو العيني والعيني هو المجرد . ولهذا فالجدل يصعد من النتيجة نفسها إلى المبدأ . ومركب الموضوع هو الذي يشمل الموضوع . ومركب الموضوع من الوجود والعدم هو الصيرورة . أي أن الصيرورة كما سنرى بعد قليل هي أول فكرة عينية وهي المبدأ الحقيقي في جدل الفكرة المطلقة .

والتسلسل هنا مبنى ابتداءً من الوجود ولكن على أساس الأسبقية في إطار المنطق ، لاشك في أن ظهور الزمان والمكان متوقف على ظهور الطبيعة ولا يظهران إلا بظهورها . والزمان والمكان لا موضع لهما في المنطق . ولكن قبل والبعد هنا علاقة . والوجود بداية منطقية ولكن هذه البداية المنطقية هي نفسها الفكرة المطلقة . والفكرة المطلقة لا تتطور — إذا تطورت — إلا في صورة طبيعة هي بمثابة المسرح للزمان والمكان . فالطبيعة ، والزمان والمكان بالتالي ، استمرار ومواصلة للمنطق . وما يكون استمراره التاريخ ببدايته أيضاً سبق تاريخي في صورة علاقة أسبقية منطقية . ثم أن الطبيعة (بالزمان والمكان) موجودة منذ بداية المنطق وجوداً مضمراً في دائرة معارف العلوم الفلسفية فهي طبيعة ولوجوس في آن معاً . وتبدو بمثابة الفكر الخفي أو الفكر في مقابل الفكر الذي يتعرف عليها .

الفكر الخالى من التعارض التقليدى بين الذاتى والموضوعى . أى أنه هنا هو نفسه علم الوجود . وبالتالى فالمقولات الخاصة بالفكر هى نفسها فى آن واحد مقولات الوجود . فإذا قلنا عن الفكر إنه جدلى فذلك لأن الوجود نفسه جدلى . والجدل المثلثى أو الفكرى هو انعكاس الجدل الحقيقى . وعلى رجل المنطق أن يجعل القياد والتوجيه لجدل الحقيقة وأن يتقدم فى تفكيره وفقاً له وأن يعضى فى فكره على سنته . وهكذا يظهر المنطق هنا كمجال للظلال المنعكسة ولكن هذه الظلال فى الواقع هى المهاييا الخاصة المستخلصة من المواد الحسية استخلاصاً كاملاً .

(أ) علم المنطق

المنطق فى نظر هيجل ليس مجموعة من الصيغ وحسب . انه المنطق الذى يسترجع العلاقات الحقيقية بين المقولات ويعكسها على حقيقتها . وهو مقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء ضخمة أولها نظرية الوجود وثانيها نظرية الماهية وثالثها نظرية التصور . وقد أطلق هيجل اسم المنطق الموضوعى على الجزئين الأولين وهما المختصان بنظريتي الوجود والماهية . أما الجزء الثالث الخاص بالتصور فقد أطلق عليه هيجل اسم المنطق الذاتى . وعليها أن نذكر دائماً دلالة ما يسميه هيجل بالمنطق الموضوعى والمنطق الذاتى لئلا يسهل علينا إدراك جوانبه وفهمها . فهذه التفرقة بين المنطق الموضوعى والمنطق الذاتى لها دلالتها الكبيرة فى تفسير النسق الفلسفى الهيجلى نفسه . وهو ما ينبغى أن نلاحظه ونلتفت إليه .

فهيجل يبدأ من الوجود المباشر . ولكن لا تتولد الذاتية إلا بعد سلسلة طويلة من التعميدات التى تمر بها فكرة الوجود . ويمضى كل شيء منذ البداية وكأن الوجود مكتف بذاته ولا حاجة به إلى أى شيء فيما يتعلق بالفكر .

ونظراً وقتاً طويلاً هو مجموع لحظات المنطق الموضوعى فى إطار التجريد الذى يمثل الحياة العادية أو الجو المألوف للذات المفكرة . فالمنطق الموضوعى بمثابة المنطق الذى استبعدت منه فكرة الذاتية بحكم عدم إكمال توالده وتحديد الأفكار المجردة بعد وهى الأفكار التى تعد الذاتية نفسها وحدتها . ويطلق هجيل على المنطق بهذه الصورة اسم المنطق الموضوعى لسبب بسيط وهو أن المقولات فى هذا الجزء من المنطق تتوالد وتنمو وتعيننا فى نفس الوقت على التفكير فى الأشياء وفى المقولات وتكون هى نفسها موضوعية بكل معانى الكلمة . أى أن المقولات الخاصة بهذا الجزء من المنطق والتى تتوالد وتنمو فيه على انفراد هى نفسها التى تيسر لنا التفكير فى الأشياء أو فى المقولات والتى تعد فى حد ذاتها موضوعية كاملة .

ولكن يلاحظ أن المنطق الموضوعى يخلو من فكرة الشيء حتى هذه اللحظة . وفكرة الشيء هذه تنتمى إلى المنطق الذاتى . ولعلنا لا نغفل أن التضاييف بين الذات والموضوع وبين الوجود والفكر ليس معطى مباشراً . وليس هذا التضاييف موجوداً وجوداً ظاهراً فى مجرد فكرة الوجود . ولا مفر من أن تمر هذه الفكرة — فكرة الوجود — بعدد كبير من التعيينات قبل أن تتولد فكرة الذاتية أو فكرة التعيين الذاتى .

ومن ناحية أخرى تبقى الذات فى المنطق الموضوعى ملتزمة إلى الخارج ومتجهة نحو سواها بدون أن تنعكس على نفسها أو ترتد إلى نفسها . أو بعبارة أخرى تبقى الذات هنا بغير أن تتأمل ذاتها طالما كانت مستنفدة فى تأمل الأشياء . والذات بحكم انحصار تفكيرها فى الأشياء وحدها لا تكاد تعى أنها تفكر فى أشياء ولا تفكر فيها بوصفها أشياء . ذلك أنها هنا مقفلة فى داخل مقولة الموضوعية وبحكم انقائها داخل مقولة الموضوعية لا تستطيع أن تعيها ولا تشعر

بوجودها . أى أن الذات عندما تكون كاملة الضياع فى الأشياء لا تراها
كأشياء ولا تعى مقولة الموضوعية ذاتها التى تعينها على إدراك الأشياء كأشياء .
فهذا إذن هو وجه الاختلاف بين المنطق الموضوعى والمنطق الذاتى أو
هذا هو سبب الاختلاف بين الاثنين . ^(١) فلماذا جعل هيجل المنطق الموضوعى
قسمين هما علم الوجود وعلم الماهية فى حين خص المنطق الذاتى بقسم واحد هو
التصور ؟

سبب هذا التقسيم فى المنطق الموضوعى واضح وهو أن المقولات الموضوعية
تقبل التوزيع إلى سلسلتين مختلفتين .

فن الممكن إعتبار الشيء — أى شىء — فى ذاته من حيث كيفه (صفة)
ومن حيث كمه (مقداره) . . أى من حيث تعييناته الباطنة التى لا تنفصل
عن وجوده . وبمجرد بلوغ هذه النقطة تتجلى نسبية الشيء أو يبدى الشيء
نسبيته سلفاً . اذ يفترض فى التوفىما عداه وبخارجه أشياء أخرى ينبغى عليه أن
يدخل فى علاقات معها بطريقة عامة لا تعين فيها فقط . وتلك وجهة النظر
الخاصة بالإدراك أو بإدراك الشيء ، إدراكاً بسيطاً خالياً من الحكم .

غير أن وجهة النظر هذه لا تلبث أن تنقلنا بالضرورة إلى وجهة نظر أخرى
أرفع شأنها وهى وجهة نظر التأمل .

فالتأمل من شأنه أن يحطم وحدة الوجود المباشرة ويهدم تعيينها ويصبح
بالتالى ماهية . وعندئذ يأخذ كل شىء مظهر الثنائية . فى تقابل الوجود والماهية

(١) يمكن ملاحظة أن المنطق الموضوعى عند هيجل من حيث مضمونه هو الجانب
الخامس بالمنطق الترسندى تالى عند كانط . وقد لاحظ ذلك جورج نويل G.Noel فى كتابه
عن منطق هيجل ص ٢٢ .

تتمو كل التعارضات بين الهوية (الذاتية) والاختلاف وبين الموجب والسالب وبين الباطن والظاهر وبين الشيء وخصائصه وبين الجوهر وأعراضه الخ . . . وسبب ذلك هو أن الماهية في تعارضها مع الوجود المباشر تنشئ مجالاً جديداً هو مجال النسبية الكلية الذي لا يوجد لحسب متضمنها كما لو كان متضمنها في مجال الوجود بل كذلك على نحو ظاهر رصين مبرهن عليه .

وهذا المجال هو أيضاً بكل معاني الكلمة مجال التوسط أى مجال العلاقة بالغير^(١) وهو أيضاً لحظة ابتداء المعرفة . فالحقيقة لا يمكن أن تظهر في إطار مقولات الوجود المجردة كما أن مقولات الماهية تؤدي إلى اختفاء البساطة وخارجية الفكر . ولا تلبث أن تظهر الفروق والاختلافات بين ملامح المظهر ولامح الماهية . ويتبين أيضاً أن المظهر الخارجى للرئى لأى شىء ليس كل حقيقة ذلك الشىء . بل لا بد من الوحدة والاستمرار وراء هذا المظهر العارض . أى لا بد أن توجد الماهية من ورائه .

وهكذا يتحقق في مجال النسبية الكلية --- وهو نفسه مجال التوسط --- عملية الجدل التى يرتفع بها الوجود ويتقدم نحو التصور ، ويرتفع بها المنطق الموضوعى ويتقدم نحو المنطق الذاتى . فلا يمكن أن تكون ثمة حقيقة موضوعية بصفة مطلقة ولا يمكن أن يتحقق الفكر نفسه بغير التوسط .

والمنطق الذاتى هو الذى خصه هيجل بقسم واحد هو التصور . وهو أيضاً منطق فلسفة التأمل كما سبق أن أوضحناه في فصل « منطق الفلسفة » . ووجهة النظر هنا هى وجهة نظر التصور ، وهى تبدأ بشكل من الأشكال حيثما انتهت العلوم المحدودة . فالمنطق الذاتى هو منطق الفلسفة أو منطق التأمل الذى يبدأ عند الحد الذى ينتهى عنده العلم المحدود . وهو لم يبدأ هنالك لى ينفى هذه

1— Hegel : Enzyklopädie S. 114.

(٩٢ - هيجل)

العلوم أو يفكرها أو يعارضها وإنما لكي يستكملها ويواصل عملها ويرتفع بنتائجها إلى درجة الحقائق التأملية . ويمكن تعريف وجهة نظر المنطق الذاتى بأنها وجهة نظر العقل فى مقابل وجهة نظر الفهم .

١ — الوجه ———— ود :

علم الوجود هو الجزء الأول من المنطق . ومجاله هو الوجود المباشر وتعييناته المباشرة : الكيف والسكم والقياس . فنظرية الوجود تدرس أكثر المقولات بساطة وأقلها تعيينا وهى مقولات المباشرة أى أن علم الوجود يستخلص مقولاته ويحدها عن طريق الجدل ويسعى لتعيينها تعيينا دقيقا وتعيين تسلسلها الختمى ويثبت هذا العلم عن هذا الطريق أن التعيينات المختلفة للوجود التى تكون فى ظاهرها متجاوزة أو متراكمة فوق بعضها يستدعى بعضها بعضا بالفعل ولا تستكشف حقيقتها إلا باتحادها . وتبدأ هذه النظرية بدراسة فكرة الوجود . فالوجود هو أكثر الأفكار تجريدا وأكثرها كلية وبالتالي أكثرها خلواً من المضمون . ولكن الوجود الذى لا يتعين أى لا يكون هذا أو ذاك لا يكون شيئاً أو يعتبر عدماً . فهو والعدم سيان . وينحل هذا التناقض فى الصيرورة أى فى العبور من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود .

والصيرورة هى أول فكرة عينية وبالتالي فهى أول تصور بينما الوجود والعدم تجريدات فارغة . ويتفق هيجل مع هرقليطس فى أن العالم فى حركة دائمة وأن السكون مستحيل . كل شىء فى تغير مستمر والوجود يتحول باستمرار ولا يقف لحظة واحدة عن التغير لأن الوجود دائم السيلان . والمطلق نفسه فى نظر هيجل هو هذه العملية الخاصة بالصيرورة التى لا تنقطع^(١) . وفى كل شىء وجود ولا وجود . وإذا لم تسكن الزهرة سوى زهرة فستظل زهرة إلى الأبد .

1-- das Absolute ist Prozess

ولسكنها تنفى نفسها وتعارض على ذاتها بنفسها وهى تذبل من أجل إعطاء الثمرة والبذور الجديدة .

الصيرورة أول تصور وتنمو كافة مقولات الوجود ابتداء من الصيرورة . فالصيرورة هى المجال غير المحدود الخاص بكل التعيينات الممكنة وهى ما يسميه هيغل باللاتعيين الصادق . ولجحد كونها قد تم تعيينها بحيث تقبل نقيضها كفت عن استبعادها للتعيين . أى أن الصيرورة تعينت بوصفها اللاتعيين وأصبحت بالتالى تقبل نقيضها ولم تعد ترفض التعيين فهى اللاتعيين المتعين بوصفه قابلا للتعيين أى لأن يتعين . وكأنها مادة غير محددة الشكل وفى سيلان دائم بحيث يمكنها أن تقبل كل الأشكال .

ومن أجل تبسيط الجدل الهيجلى يمكن القول على سبيل الاستعارة بأن الصيرورة هى العبور والانتقال من صفة إلى أخرى بحيث تقوم كل صفة بتعيين وجود تجريبي هو الوجود الحاضر بالفعل Dasein وهو الوجود الفردى العيى أو هالك الوجود المائل . والوجود المعين عن طريق تقابله مع سواء هو وجود لذاته (Für Sich Sein) أى موضوع خاضع للمعرفة . أى أننا بعبارة أخرى نكون هنا قد حققنا العبور من مرحلة معرفية إلى مرحلة أخرى على أساس أنه عبور من الشيء فى ذاته، أو من الشيء من حيث هو فى ذاته وجود، إلى الشيء لذاته أى الشيء الذى يتحول إلى موضوع معرفى .

وهكذا تسوق الحركة الجدلية من الكيف إلى الكم . . . الكم العددى وهو المقدار التقديرى أو الدرجة . هكذا نتهى إلى المقدار أى الكم الذى يعتمد عليه الكيف . ومثال ذلك أن الماء يظل سائلا أو يتحول إلى ثايج أو بخار وفقا لدرجة حرارته .

وبعبارة أخرى لا يبقى للكيف سوى وجود نسبى وهذه النسبية ذاتها

تلتشىء كهما . فالكيف يعود للوجود مرة أخرى سلفاً إذا بوصفه كيف الكم .
ويذهب بنا جدل العلاقة إلى حد تحديد العلاقة المطلقية الخاصة بهذين التعيينين
وإلى حد التعرف على صدق الكم في كيف . واكتشاف صدق الكم في
الكيف معناه الارتباط النسبي بين الاثنين بصورة نهائية . ولا يكون الوجود
الحقيقي هو وجود كيف الخالص أو الكم الخالص وإنما هو الوحدة بينهما
أعني السكيف الكلي أو الكم السكيفي . . . ألا وهو باختصار : المقدار . ولكن
العملية الجدلية لا تنتهي عند المقدار . وبمجرد تعيينه بدقة أكبر نكتشف فيه
تناقضات جديدة تستدعي بدورها نفيه ونفي كل مجال الوجود المباشر معه .

٢ - جدل الالامحدود :

ويعمد هيجل إلى تنمية جدل الالامحدود وهو بصدد الكلام عن هذه
المقولات . وجدل الالامحدود عنده هو عين مفهومه عن الالامحدود الحقيقي .
فهو لا يريد أن يبقى فهماً للمحدود والالامحدود على نحو ما اعتدنا من قبل
وعلى نحو ما كان عليه دائماً فهماً لهما . ولا ينبغي أن نتصور الالامحدود على
أنه امتداد المحدود إلى ما لا نهاية بحيث يزيل كل العوائق ويرفع كل العلامات
وهو بسبيل التقدم حرصاً من جانبه على مجرد زيادة العلامات والعوائق
الجديدة لديه . وهذا التقدم غير المحدود هو الالامحدود الباطل أو الزائف .

ومن الضروري إذن في نظر هيجل أن نأخذ بالالامحدود بمعناه الجدلي
على أساس أنه يتحقق في المحدود وبالاتماد على المحدود حيث يتبدى
هذا الالامحدود فارضاً على نفسه الحدود التي يتغلب عليها بعد ذلك وينفيها
ويقضى عليها عملاً بمبدأ نفي النفي الذي يمثل إثباته لنفسه . أو بعبارة أخرى يعد
الالامحدود الحقيقي لدى هيجل هو المجموع الشامل للحظات ومراحل الوجود الذي
يتعين بنفسه أزاء كل عقبة أو علامة تواجهه من وضع وإعداد المصير الكلي .
من المفروغ منه إذاً أن الالامحدود كما نراه حاضراً أمامنا في أول الأمر

ليس الالمحدود الحقيقي . بل هذا هو مجرد نقيض موضوع « المحدود » ونفيه المطلق المباشر . والالمحدود إذا أدركناه على هذا النحو كان يخطو هو نفسه على نفيه الذاتي وصار يناقض ذاته ودخل في الحال في إطار المحدود . ويصبح استبعاد أحد الجانبين الآخر متبادلا فيما بينهما . فالالمحدود الذي يستبعد المحدود استبعادا مطلقا يصبح هو نفسه مستبعدا استبعادا مطلقا من جانب المحدود . وهو بهذا يتعثر فيما يحده من داخل ذاته . وهكذا نرى أننا نقابل بين الالمحدود والمحدود في حين أننا لم نفعل أكثر من شيء واحد وهو أننا وضعنا محدودين أحدهما مقابل الآخر .

والواقع أن الالمحدود الحقيقي لا يكون تصرفه على هذا النحو إزاء ضده . بل لا بد له أن ينفذ في هذا الضد وأن يمتصه ويتشربه ويلتهمه . فيكون متضمنا في هذا الضد ويتضمنه أيضا في نفس الوقت . ولا يمكن أن يكون فقط مجرد طرف في « النقيضة » Antinomie . لا يمكن أن يبقى مجرد أحد أطراف النقيضة وإنما لا بد أن يكون كليهما معا ... كلا الطرفين وكلا الحدين . أو باختصار لا بد أن يكون هو نفسه وضده .

وهذا هو الالمحدود المهيكل وهو الالمحدود الصحيح في نظره . هناك لا محدود نتصوره على هيئة تقدم مستمر بلا تحدد Progressus ad infinitum ولكن هذا هو الالمحدود الزيف الذي لا تقا محدوديته تلتفي التعود فتثبت نفسها في التو وتؤكد محدوديتها من جديد . ومن خلال التناوب الرتيب بين الطرفين (الحدين) يعود التناقض بعد تجميعه للوقفة إلى الظهور في اللحظة التالية . ولذلك يبدو الحل المتغاير على الدوام ضروريا ومستحيلا في آن معا .

ولكن من قاب هذه الالمحدودية المزيفة تنبثق طبيعة الالمحدودية الحقيقية وتتكشف لنا . ذلك أن التقدم غير المحدود هو نفسه بشكل من

الأشكال المظهر الخارجى المباشر لهذا اللا محدود الصحيح. ومن أجل استخلاص هذا اللا محدود الصحيح يكفي أن ندرك دلالة الباطنة وأن نرده إلى قاعدته وقانونه. وقانونه بسيط جداً. فكل الحدين أو الطرفين المتقابلين ينفي نفسه بنفسه ويفرض ضده من أجل القضاء عليه في التو حتى يعيد تأكيد ذاته عن طريق نفي هذا الضد. وبهذه الطريقة يرتفع كل من الطرفين أو الحدين - المحدود واللا محدود - نحو اللا محدودية الصحيحة. إذ يجب في اللا محدود الحقيقي أن تكون المحدودية منفية وقائمة في آن معا. وتكون قائمة بمعنى أنها لا تصبح متعارضة بحال مع التأكيد أو الإثبات الذاتى. ولكن هذا هو ما يجرى بالفعل. فاللا محدود هو الوجود الذى يثبت ذاته في النفي بالنفي. . هذا النفي الذى يفرض اللا محدود وينجيه مرة بعد أخرى ويجعله أداة لتحقيقه بالصورة الخاصة به. وهذا اللا محدود لا يستبعد المحدود استبعاداً مطلقاً. وبالتالي فهو لا يلقاه بعد ذلك وجهاً لوجه كطرف غريب أو كحد منازع مضاد له يتعثر فيه ويحد فيه نهايته. بل يقوم اللا محدود بابتلاعه واحتوائه بداخله ويحيله إلى مرحلة من مراحل الخاصة به ولحظة من لحظاته هو نفسه. فاللا محدود هو الذى يفرض المحدود ويضعه في ذاته ولذاته. أو على حد تعبير هيجل نفسه يصبح اللا محدود في علاقته بضده أحد الطرفين وكل العلاقة بين الطرفين في آن معا.

فاللا محدود الصحيح صيرورة وصيرورة عينية متعينة بزول التعارض بين طرفيها بحيث لا يبقيان وجوداً مجرداً أو عدماً مجرداً وحسب بل اللا محدود نفسه والمحدود. فهي صيرورة باطنة خالصة يخرج اللا محدود فيها من تجريده ويتحقق بوضع ضده وحذفه معا.

ولتأنيص جدل اللا محدود أى جدل الوجود نقول إن الوجود الخالص الخالى من التعيين ومن النفي هو التناقض المباشر. فالوجود لا يمكن أن يدرك ذاته

إلا في وحدته مع ضده . . أى في الصيرورة . ولا بد أن تكون الصيرورة بدورها صيرورة متعينة . فهي تبدو أول الأمر كتواصل مستمر من الكيفيات المميزة التي لا توجد إلا بناء على علاقاتها المتبادلة فيما بينها ، وهى العلاقات التي تتلامس وتحتك فيما بينها ويحد بعضها بعضا . ولكن إذا خلت الكيفية من الكم أدى الحد منها إلى القضاء عليها وحذفها تماما . فالكيف الخالص تناقض ذاتي . ولكننا قد ننظر إلى النهاية أو الحد كما لو كانت من وضع الكيف نفسه الذي لا يوجد هذا الحد إلا لينفيه ويثبت ذاته ويؤكد كدها بابتلاعه والتهامه وطيه في ذاته . وهنا لا يبقى الكيف محدودا من الخارج ويتعين بذاته إطلاقا . وهكذا يصبح بالتالى علاقة خالصة مع ذاته مع انتفاء الآخر تماما . أى أن الكيف يصبح واحدا .

ولكن هذا الواحد لا يلبث أن يتعرض للتوزع فيما هو كثير . فتواصل واستمرار الصيرورة المبدئى الخاص بالكيف تحل محله كثرة خاصة « بأحاد » كثيرة موزعة . بيد أنه لا يلبث أن يتعارض مع هذه الكثرة وأن يناقضها في علاقته بها . غير أن الصديق لا يكون في صف الواحد الأحد أو في صف كثرة « الأحاد » المناقضة له . . بل في الوحدة بينهما . وهذه الوحدة هى الكم . ولكن الكم ذاته لا يتعين إلا بالكيف . وعلى هذا الحقيقة لا تكون في الكم وحده أو في الكيف وحده بل في الوحدة بين الكم والكيف وهى ما يسمى بالمقدار أو الدرجة .

والوجود بهذا هو إذا الواحد والكثير ، المتصل والمتقطع ، الثابت والمتغير ، أو هو بمعبارة أخرى الموضوع الدائم الذى تتغير عليه التعديلات العابرة العرضية . أو قل إن الوجود هو المادة اللامتغيرة أو المادة في ذاتها خلال تنوع الأشكال . بل هو الحقيقة الواحدة التي تعترىها كثرة المظاهر .

٣ — نظرية الماهية :

تعيين فكرة المقدار على العبور من الوجود إلى الماهية . فما يختفى وراء
أوجه التغير في الوجود التجريبي مثل الثلج والماء السائل وبخار الماء هو ماهية الماء
بوصفه هو هو دائماً على الرغم من كل ما يطرأ عليه من التغيرات الظاهرة . وإذا صح
هذا كانت الماهية نقيضاً للوجود المباشر . وهي بهذا تكون توسطاً مطلقاً أو
سلبياً مطلقاً وهما نفس الشيء . فالوجود المباشر يبدو في علاقته بالماهية كأنه ماضٍ
مستبعد ومقام في آن معاً . ولكنه ماضٍ خالٍ من الزمانية .. ماضٍ غير متزامن .
والماهية في صميمها هي رجوع هذا المباشر إلى نفسه وانعكاس هذا المباشر على
نفسه . ولهذا فالماهية هي نفي المباشر . ذلك أن المباشر عند رجوعه إلى نفسه يكون
قد كف عن كونه مباشراً . أي أنه يكون قد نفى عن نفسه أنه مباشر .

الماهية هي النفي المطلق ، وإذا كان نطاق الوجود في شموله يقيم أول إثبات
وهو اللحظة أو المرحلة المباشرة للفكرة فنطاق الماهية يمثل لحظتها أو مرحلتها
السلبية . والوجود هو الموضوع .

الماهية هي النفي المطلق وإذا كان نطاق الوجود يقيم في شموله أول إثبات
وهو عبارة عن الوجه المباشر للفكرة فنطاق الماهية يمثل وجهها السلبي . فالوجود
موضوع والماهية نقيض موضوع . ولا بد من البحث عن نفي النفي (أي مركب
الموضوع ونقيضه) في نطاق ثالث يلتهم الوجود والماهية فيه كل منهما الآخر
وذلك هو نطاق التصور .

وإذا كانت الماهية نقيضاً مباشراً للوجود فلا بد أنها تملك هي الأخرى أولاً
وقبل كل شيء وجوداً مباشراً . ولكن الماهية ليست الغير بالنسبة إلى الوجود
وحسب . فهي بوصفها سلباً مطلقاً تكون هي نفسها الغير بالنسبة إلى نفسها ،
وبالتالي تنفي صفة المباشرة عن الوجود وعن نفسها . وتصبح هي ما ليس له

وجود مباشر. ويصبح الوجود المباشر من جانبه لا « غير الماهوى » وحسب Das Unwesentliche بل ما يخلو من الماهية (das Wesenlose). وهكذا ينتهى الوجود من وجهة نظر الماهية كوجود ويصبح مجرد مظهر Schein . والمظهر هو اللا وجود متعيّفاً ومستديماً وهو الوجود وقد انتهى انتفاء خارجياً ظاهراً . ولم يعد الوجود في ذاته أو لذاته بل في غيره ومن أجل ما عداه . وهذا الغير هو ما يقوم هنا كماهية .

وهكذا يبدو الوجود مزدوجاً فيتمثل في صورة وجهين ينعكس أحدهما على الآخر وتقابل الأطراف (الحدود) فيه زوجا زوجا : الهوية والاختلاف ، الأساس والنتيجة ، الشيء والخواص ، الطاقة ومظهر تحققها ، الباطن والظاهر . ويستبعد كل طرف مقابله في هذه الأزواج ويدعوه في وقت واحد . وعلى الرغم من التضاد بين كل مثني منها فإنهما يؤلفان وحدة .

أو بعبارة أخرى لا يكون الوجود وجوداً مباشراً . فالوجود لا يلبث أن يصبح ماهية . وإذا انتقل إلى الماهية صار من المستحيل أن يظل الحقيقي هو المباشر وإنما يصبح الحقيقي هو التوسط . والواقع أن هيكل اتهم المباشر بأنه تجريد مطلق والتوسط هو الحقيقة . وتقوم مقولات الماهية بالتوسط الظاهر فيما بين بعضها بعضاً . وتتوسط كل مقولة بمقابلها : الهوية بالاختلاف والثبت بالمتغير والسبب بالمسبب ... وهكذا .

والماهية إذاً إنما تكون في مقابل ما تقع عليه الحواس أى المظهر . ولسكن المهم هنا هو أن التعيينات التي يتميز بها المظهر من الماهية تنتمى هى نفسها إلى الماهية ذاتها . فالماهية بوصفها انعكاساً مطلقاً للنفي على ذاتها لا مفر أمامها من استبعادها لوجه المباشرة . وبنفىها لذاتها تثبت الوجود وتثبت بالتالى كل تعيينات الوجود . ولسكن مع ذلك فالوجود مثبتاً على هذا النحو لا يكون هو نفس

الوجود في نطاقه الخاص . الوجود على هذا النحو ليس المباشر الخالص البسيط وإنما هو المباشر الذى ينبعث من التوسط أو هو المباشر غير القائم بذاته *l'immédiat médiatisé* أو بعبارة أخرى الوجود هنا وجه من أوجه الماهية ولحظة من لحظاتها . أو هو المظهر ، وهو المظهر المطلق لأنه لم يعد مظهر الوجود بل مظهر الماهية ذاتها ، فالماهية ذاتها هى التى تتجلى فى المظهر .

المظهر إذاً هو تناقض الانعكاس على الذات الذى هو نفسه فى عين اللحظة انعكاس على الآخر . وهذه الهوية بين ما هو انعكاس على الذات وما هو انعكاس على الآخر تعطينا نتيجة هامة وهى أن المظهر هو نفسه وجوده الباطن ، أى أن المظهر هو نفسه الماهية . فإذا كان المظهر فى هوية مع باطنه كان عبارة عن الماهية ذاتها التى تتجلى فى المظهر . والانعكاس على الذات هو الماهية أى الباطن . والانعكاس على الغير هو المظهر أى الظاهر ، وكلاهما شئ واحد ولهذا لا يعد المظهر خواء أو لاحقية أو لا شئ .

والوجه أو اللحظة المباشرة الماهية لم تعد تحجب التوسط أو تحول دونه . فالماهية فى علاقتها المباشرة بذاتها تعد هوية . والهوية هى إثبات بمعنى واحد هو إعادة الإثبات أو ارتداد الإثبات إلى نفسه ورجوعه لنفسه من خلال النفى . ولكن الهوية تحتوى على ضدها كجانب محذوف . وهذا الضد هو النفى نفسه أو اللاوجود هو اللاموجود الماهوى أى الاختلاف . وعلى ذلك فوجه الهوية هما الهوية نفسها والاختلاف . أى أن الهوية هى العلاقة بين هذين الوجهين أو هذين الطرفين متجمعين فى جانبها المثبت .

ولكن الهوية والاختلاف كوجهى أو كحظتى انعكاس على الغير تكونان خارجيتين بالنسبة إلى ذاتيهما وبالتالى خارجيتين كليهما بالنسبة إلى الأخرى . فالهوية بهذه الحال لا تكون هوية ذاتها وإنما هوية أطراف متميزة من بعضها

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الاختلاف . غير أن التميز لا يلبث أن يسوقنا إلى التعارض والتناقض . بل كل تميز هو تناقض .

وفي الحال تصبح الأطراف المتناقضة مجرد أطراف متميزة استقر فيها التناقض مثل الحار والبارد كإحساسات . وكلا الطرفين يمكن أن يدرك بغض النظر عن ضده فضلاً عن أن إثبات كل منهما لنفسه يجر ضمناً إلى نفي ضده . ولهذا يمكن أخذ كل منهما على أنه موجب والآخر سالب .

غير أنهما حتى الآن في موضع المقارنة أو الانمكاس الخارجى على الغير فقط . أما إذا كان التناقض ذاته هو مصدر التمييز — ولا وجود للطرف الأول كما لا يمكن إدراكه إلا بواسطة الآخر — فعلاقة المثلث والمنفى لا تبقى خارجية ويصبح التناقض بين المثلث والمنفى تناقضاً خاصاً بكل منهما في ذاته بحيث ينبغي أن يشتمل كل منهما على الآخر وعلى علاقته السالبة به على نحو ما نقول عال ومنخفض أيعن وأيسر . فهنا يحتوى كل طرف على العلاقة كاملة .

وهكذا يصبح الانمكاس جوانباً حقيقة بحيث يؤخذ كل طرف في ذاته إيجاباً وسلباً . ثم تتوالى لدينا الأطراف التالية : عمل وسلبى — عدل وظلم — خير وشر — الصواب والخطأ . وكل طرف من هذه الأطراف يحتوى على الآخر وهو يستبعده أو وهو بصدد استبعاده .

وهكذا تتقابل كل الأطراف أزواجاً أزواجاً في نطاق الماهية ونجد في النهاية مركب موضوعها ونقيضه في مقولة الحقيقة الواقعية Wirklichkeit التي ينظر فيها إلى الظاهرة على أنها التجلى الشامل للمكانة .

أما الحقيقة الحقيقية فيكون بمثابة المقابل للإمكان في حد ذاته أو بمثابة المقابل للعرض الاحتمالى الخالص ، ولذلك فهي عبارة عن الوجود الضرورى وهي نفسها الضرورة العقلية .

والحقيقة ليست الوجود وحده أو الماهية وحدها بل الوحدة بين الوجود
والماهية ، وهذه الوحدة هي الأساس .

ومقولات الحقيقة هي مقولات الميتافيزيقا وميتافيزيقا الفهم على وجه
الخصوص ، ومن شأن هذه الميتافيزيقا أن ترتفع سلفا بشكل ما فوق العلم لأنها
تضع المشا كل التي يستلزمها العلم دون أن يحدد لها حلا . فالميتافيزيقا تنزع نحو
الصدق المطلق . والواقع أن هذا الصدق المطلق لا يقع تحت طائفة هذه الميتافيزيقا .
ولهذا فهو ينتمى إلى دائرة الفلسفة التأملية . . . أى فلسفة التصور .

٤ — نظرية التصور :

يظهر التصور كحقيقة خاصة بالعلية أو على التحديد كحقيقة خاصة بفعل
التبادل بوصفه آخر مقولة من مقولات الماهية . فتظهر الحرية أو التعيين الذاتى
في مقابل الضرورة . ولهذا المقولة في الفلسفة التأملية مكانة رئيسية . ففي مقولة
التبادل يكون الجوهر ومقابله في هوية ، ويختفى التمييز بين السبب والمسبب
لأن المسبب نفسه يستحيل إلى سبب . وهكذا يصبح كلا الجوهرين شيئا واحداً .
والواقع أننا نخطئ في تقدير هذا الوضع إذا أخضعناه لنماذج تجريبية ،
فالواقع التجريبي يحتوى في العادة إلى جانب الجواهر الفعالة والمنفعلة في صورة
أسباب ومسببات آلاف الجزئيات أو ملايين الجزئيات في طيات الجوهر الواحد
مما يفسد المثل المعطى في هذه الحالة . ولهذا فمن الضروري أن نصعد إلى السبب
الخالص والمسبب الخالص . وعلينا أن نقوم بالتجريد من الواقع المادى التجريبي
وأن نفكر في السبب خالصاً نقياً .

وعندئذ سينحصر فكرنا في السببية ذاتها . أى أننا بمجرد العمل على
التفكير في السبب الخالص نجد أنفسنا نفكر في السببية نفسها . فالذى يحضر
في ذهننا عندئذ هو السببية ذاتها . ولما كان التبادل — كما سبق القول منذ

لحظة — يجعل السبب مسبباً والمسبب سبباً ولا يداخل أيهما شيء مما ليس منهما أصلاً يصبح كل من السبب والمسبب في هوية تامة . وفي هذه اللحظة فقط نبلف فكرة مؤداها أن الوجود عند انتقاله إلى مقابله في الخارج ينتقل إلى نفسه وحسب ولا يصبح هذا المقابل أى شيء مختلف بل يبقى حتى في حالة التقابل في هوية تامة . مع نفسه ، فالوحدة الخاصة بكل جوهر على حدة تظل قائمة وتبقى محفوظة بغير أن ينفالها شيء . وتنشأ هذه الوحدة من الهوية الجارية في كل من السبب والمسبب والسالب والموجب والمثبت والمنفى وهكذا كل على حدة . ولكن هذه الهوية هي مجرد الهوية ذاتها أى التعيين الذاتى وهو هو الحرية .

غير أن الوحدة الباقية المحفوظة لا يمكن أن تظل تحمل اسم الجوهر . فالجوهر هو القوة التي تفرض الأحداث العارضة أو تحذفها فضلاً عن أنه يمثل الضرورة . وعلى ذلك فلا يمكن أن يصلح للتعبير عن الحرية أو التعيين بالمشيئة الذاتية .

والوحدة الجديدة الجارية هي التصور نفسه . وهى على العكس حرية ما هوية . وتوجد هذه الوحدة الجديدة بكاملها أى التصور بكامله في كل واحد من التعمينات ويظهر في كل لحظات حضورها . وهذه الوحدة أو هذا التصور ليس مباشراً أو معطى ولكنه فعل أو حركة خالصة . ويتمثل التصور في حركته وحدها . فحركته هي وجوده نفسه ولا تتحقق هذه الحركة من طرف لآخر كما هي الحال في صيرورة الوجود أو في انعكاس الماهية . ولا يتمثل التصور كعبور إلى خارج نفسه بل يتمثل كعودة ورجوع إلى نفسه . ويبقى التصور في هذه الحركة هو نفسه مع استحالته إلى سواه أو مع استحالة أكثر فأكثر إلى نفسه وارتداده أكثر فأكثر إلى أعماق ذاته مع ظهوره في نفس الوقت بصورة أكثر ملاءمة في الخارج . ولا ينبغي اعتبار هاتين الحركتين كشئين مختلفين ولا كأنهما مترابطان

ومتضامنان وإنما كأنهما وجهان لحركة واحدة . ويمكن وصف هذه الحركة بكلمة واحدة لتوضيحها على نحو مبسط وهي كلمة التطور *Entwicklung* ، فالتصور يتطور . وهو موجود وجودا حاضرا كونييا مباشرا في كل اللحظات المختلفة على حدة وفيها كلها معا في وقت واحد . فالتصور بهذا هو حضور الكل وتداخل الكل في الكل بالتبادل والهوية المشمولة الشاملة لذاتها .

وللتصور أوجه ثلاثة :

(١) تصور ذاتي ويضم ثلاث لحظات : السكلى والعزئى والفردى . فالتصور هو السكلى مدركا لا بوصفه هوية مجردة أو صورة خالصة وإنما بوصفه فكرا يصير عينيا من تلقاء ذاته ويمتص ذاته مضمونا وهو بصدد تعيين ذاته واستحالاته إلى جزئى .

(ب) التصور الموضوعى وهو الذى يصير موضوعيا على أنحاء ثلاثة : إما فى صورة « آلية » وهى التى تكون الأشياء فيها متجاورة وحسب . أو فى صورة « كيميائية » وهى التى تجرى عند تجاذب وتداخل الأشياء بالتبادل . أو صورة « غائية » وهى الغائية العضوية التى تسيطر عليها النهاية بحيث تدير وتوجه نشاط الأعضاء .

(ج) والفكرة هى ما تمهد له الغائية وهى ما يرجع فيه التصور إلى نفسه عن طريق اتحاد الذاتية والموضوعية . والفكرة هى أرفع تعريف للمطلق . ويمكن إدراكها كمبرر أو سبب أو كذات وموضوع فى آن معا وبوصفها وحدة المنال والحقيقة والحدود واللا محدود والروح والجسد أو كإمكانية تحمل فى ذاتها التحقق المعلى أو كذلك الذى لا يمكن معرفة طبيعته إلا من حيث هو موجود قائم وحسب .

والفكرة بهذا هى عين الجدل الذى يقوم على الدوام بالفصل والتمييز لما

هو متماثل مما هو مختلف ولما هو ذاتي مما هو موضوعي والمحدود من اللا محدود والروح من الجسد. وتوجد الفكرة فقط من حيث هي مخلوق أبدي ومنبع دائم للحياة والفكر السرمدى.

والفكرة على ثلاثة أنواع :

أولاً: فكرة الحياة وهى الفكرة فى صورتها المباشرة التى تمثل الحياة عندما تحقق الروح التصور فى البنية العضوية .

ثانياً: فكرة المعرفة والخبر حيث نبحث عن التصور المكافئ لموضوعه فى المعرفة وحيث نجعل من الخير فى مجاله التصور الأول الذى يجب تحقيقه كغاية للفعل .

ثالثاً: فكرة العلم والحقيقة ذاتها وفيها يكون التصور الأسبى هو الفكرة المطلقة ووحدة الحياة والمعرفة ويتحقق فيها السكى الذى يفكر فى ذاته ويحقق ذاته بالفعل من خلال تفكيره فى ذاته .

والفكرة المطلقة هى الوحدة النهائية لسكل التعميمات المتقدمة ، وفيها يزول التعارض بين النظرى والعملى وتكمل عملية الجدل الذى بدأ بالوجود الخالص أو اللامتعين . فهى بمثابة الخاتمة التى يبلغ عندها الوجود آخر المطاف والتى يحقق عندها أكل تعيين يبلغه وكأنها بذلك الطرف الأخيرة فى الجدل . ولكن المهم هنا هو أن نؤكد أن هذا الطرف الأخيرة يقوم مقام النتيجة التى تعد وحدها فى ذاتها ولذا لها حاوية السبب أو المبرر الخاص بكل الأطراف الأخرى وبالبداية نفسها .

وهذا هو ما جعلنا نقيّد لحظة البداية أو نقطة الابتداء بالتاريخ على الرغم من أنها كانت فى إطار المطلق البحث . وكان تقديرنا أن البداية هى النتيجة ذاتها وأن النتيجة هى الأصل الذى يفرض حقيقته وتاريخيته على المبدأ المنطقى المجرد . وفى

هذه اللحظة وحدها تكف كل الأطراف عن نفي بعضها بعضاً واستبعاد بعضها بعضاً ويأخذ كل طرف قيمته الخاصة به .

وإلى هنا ينتهى المنطق الذاتى حسب التقسيم الهيجلى للمنطق الموضوعى والمنطق الذاتى . فالمنطق الموضوعى هو الذى يشمل نظائرى الوجود والماهية . أما نظرية التصور فموضوع المنطق الذاتى وهى ما تكلمنا عنه وانتهينا منه هنا . والمنطق الذاتى — أى نظرية التصور — هو الذى يسمى بالمنطق فلسفة التأمل . ومقولاته هى التى تفسر الطبيعة والروح تفسيراً نهائياً . وهذا المنطق الذاتى هو الفلسفة فى لقائها الصورى ويحتوى ضمنياً على أجزاء النسق الأخرى .

ب — الطبيعة

والطبيعة عند هيجل هى الفكرة على شكل غيرية Anderssein أو هى الفكرة التى تخرج على نفسها وتعمل من نفسها تخريجاً لى تحقق — وهى بضد لإنتاج الحياة الواعية — العودة إلى ذاتها والى الكون فى الفكر الإنسانى . ولهذا فصيورة الطبيعة هى صعود نحو الروح . أى أن الطبيعة هى التى تبنى الروح وتعددها كما أنها هى النطاق الذى تتحقق فيه الفكرة بملائها وبدالاتها الكاملة والذى تفكر فى نفسها بالفعل عندما تفكر فى العالم الطبيعى وتعرف على نفسها كأصل وبداية وغاية لكل موجود .

وليس هنا ما يعنى أن الطبيعة خلقت بواسطة الفكر وليس هنا ما يشير إلى أن الطبيعة استخلصت وتم اشتقاق تصورها تحليلياً من الفكرة المنطقية الخالصة . كل ما هنالك هو أن الفكرة المطلقة من حيث هى فكرة خالصة تكون تصويراً ناقصاً فى صميمه وسبب ذلك هو أنها كلى بغير جزئى توجد فيه وجوداً مضمراً كما أنها إمكانية لا شىء . فتصور الفكرة المطلقة نلزمه تكملة أو تسكلة

ضرورية هي تصور الطبيعة التي تكون أول الأمر تخصيصاً مطلقاً وتوزعا بلا تحدد وبرانية لكل شيء في كل شيء .

وهكذا تتلاحق وتتواصل سلسلة الجدل ، فالطبيعة مواصلة للمنطق . وعندئذ فقط لا يعود عيباً ما هو قائم من عرضية الحسوس ومن اللامنطقية الأساسية ولا يصبح ذلك نقصاً في تفكيرنا . أى أن الطبيعة بوصفها استمراراً ومواصلة للمنطق لا تجد مجالاً للشك في ذاتها ولا تقع في سلسلة من الوسوس التي تثبط من عزمها . فهذه الطبيعة التي تبدو لأول وهلة غفلاً من العقل الذي يقوم إزاءها كنفى لها ، يقوم العقل نفسه بإظهار ضرورتها وإضفاء اللزوم والحتمية عليها . ووجود الطبيعة في حد ذاته يجعلها تحتوى على تعيين الوجود وكل ما تنطوى عليه ضمناً من التعيينات بمذ ذلك . وبالتالي فهي تخضع لكل مقولات المنطق . وإذا كان لا يزال يتحكمها كل من العرضية واللامعقولية فذلك لأن مقولات المنطق لا تقوم وحدها بتعيينها ولا تسكني وحدها للاستجابة لكل المتطلبات ، والاشتمال على كل الوقائع ولا تبلغ كل ما يجرى بالفعل . ولا يشك هيجل لحظة في حتمية الظواهر الطبيعية . ولا يختلف هيجل عن كانط في هذه المسألة ويكرر ما بلغه كانط بهذا الصدد من نتائج في فلسفته النقدية في آخر جزء من أجزاء كلامه عن الماهية في المنطق . ولكن لا ينبغي أن يتحدد مجال العلم مقدماً أو قبلياً . فالطبيعة في نظر هيجل لا تستحيل بدقة إلى موضوع علمي بقدر ما تخرج على سيطرة الفكرة . أى أنها تنتهى كموضوع علمي كلما تخلت عن سيادة الفكرة لها وتحكمها فيها .

وينحصر الاختلاف بين المنطق والطبيعة في أن المنطق يتناول المقولات بينما تعنى فلسفة الطبيعة بالـكليات . ومقولات المنطق ضرب معين من الكليات الغريبة التي تنطبق على أى شيء لأنها كلية من حيث المنظور . أما كليات (م ١٠ - هيجل)

الطبيعة فن نوع آخر لأنها كلييات وليست مقولات فلا تنطبق إلا على بعض الأشياء فقط دون غيرها .

فإذا قلنا إن كل شيء في الـكون له وجود وكيفيات هو سبب أو مسبب ، وإن الوجود والكيف والسبب والمسبب هي مقولات تقع في إطار المنطق ، فمرجع ذلك إلى أنها تنطبق على أي شيء بسبب أنها كلية من حيث المنظور . ولكن بعض الأشياء فقط نباتات وبعض الأشياء فقط حيوانات والبعض فقط مادة غير عضوية . وهنا تعد كل من « نبات » و « حيوان » و « مادة غير عضوية » بمثابة كلييات ولكن من نوع مختلف تماماً عن المقولات . وهي لذلك تقع خارج المنطق .

ويمكن التعبير عن التمييز بين مقولات المنطق وكلييات الطبيعة على أساس أن المقولات كلييات غير حسية بالمرّة في حين أن كلييات الطبيعة حسية . ويسبغ عامل الحسية التخصيص والجزئية إلى جانب الكلية . وتكون هنا « هذا » في مقابل « ذاك » . والكلية الحسية تطبق على ما هو « هذا » وعلى ما هو بعض الأشياء وليس كلها .

ولهذا يقترح استيس تفسيراً للانتقال في فلسفة هيغل من المنطق إلى الطبيعة مؤداه أن المنطق يوفر لنا السبب الأول لهذا العالم الذي يتألف من كلييات خالصة . أما في الطبيعة فقد صار السبب الأول تاماً كاملاً لأننا أدركنا مسبباته التي ترتبت عليه وهي العالم نفسه . وكأن العبور هنا انتقال فعلي من نطاق الكلييات الخالصة العام إلى نطاق الكلييات الحسية العام^(١) .

ولا مفر في النهاية من النظر إلى الطبيعة على أنها المقابل العكسي للفكرة . فإذا كانت الفكرة عقلاً فالطبيعة لا معقولة . أي أنها خالية من العقل

1 — Stace : Hegel p. 302.

والمعقولة . ولما كانت المعقولة تعنى الضرورة فلا بد أن تخضع الطبيعة
للاحتمالات العارضة وحدها .

والفكرة تنبدى بغير شك في الطبيعة عن طريق القوانين التي تتحكم
فيها ولكنها لا تتحقق فيها بصورة متكافئة تماماً . ويفرض عجز الطبيعة
عن البقاء في وفاء تام للتصور، قيوداً وعقبات في طريق الفكر الفلسفي عندما
يقصر دون استنباط كل شيء هنا لاصطدامه بالوقائع العرضية . ولذلك لا بد
من اعتبار الطبيعة نسقا من الدرجات التي تفتشق بالضرورة بعضها من البعض
الآخر . غير أن جدل التصور الذي يحرك هذا التزايد ويوجهه، يستقر بداخل
الفكرة الكامنة في الطبيعة نفسها . وذلك لسبب بسيط وهو أنه لا يمكن
أن يكون ثمة انفصال مطلق بين المعقول واللامعقول . فاللامعقول يجب أن
يكون أيضا في نفس الوقت معقولا .

الطبيعة هي النفي وهي النقيض في الثالوث الجدلي الذي يتمثل في الفكرة
المنطقية والطبيعة والروح . الطبيعة إذاً نقيض الفكرة . وإذا كانت الفكرة
هي السكلي وفقا لمبادئ الجدل فالطبيعة هي الجزئي والروح هي المفرد أي
الفردية العينية .

وعلى أن نلاحظ أن الطبيعة هي المجال الحقيقي للمنهجية الميكلية إن صح
هذا التعبير . فالطبيعة نطاق العديد من الأشياء . وهي تبدأ من أسفل أي
من القاع حاملة أكثر الأشياء خواء وتجريداً لتشعر في التطور الجدلي المنطقي
نحو أكثر الأشياء عينية . والمباشر مجرد في نظر هيجل بينما العيني هو القائم
على أساس الفردية والعلاقات .

وتقدم لنا فلسفة الطبيعة في الواقع مذهبا في التطور أي تقدما ملحوظا
من أخط الأشكال والصور إلى أرفعها . وأسفل وأخط طرف في الطبيعة هو

المكان . وأرفع طرف هو الروح . والواقع أن فلسفة هيجل تمثل انتقالاً من المضامين إلى دلالاتها الروحية . أى أنه لا يتقدم إلا من المحسوسات المراتبية حتى ييسر للروح اللثول في كل مكان .^(١) والروح هي العقل . والروح هي الفكرة راجعة إلى نفسها . وخلال مراحل الطبيعة المتتابعة يعود العقل من جديد إلى اليقظة شيئاً فشيئاً . وفي المرحلة النهائية تباهى البنية العضوية أو الطبيعة مرحلة الوعي وتستعد للعبور إلى الروح أى الروح العاقلة في الإنسان . والطبيعة تباهى في المكان أحط نقيض للفكرة لأن المكان أقصى النقيض بالنسبة للفكر - إذ أن الفكر هو الجوانبية المطلقة والمكان هو البرانية المطلقة . وليست أجزاء الفكر برانية بالنسبة إلى بعضها كما هي الحال في أجزاء المكان . والواقع أنه ليس للفكر أجزاء إلا إذا قصدنا المجاز في التعبير .

فن الواضح أن مذهب التطور موجود في مفهوم الطبيعة عند هيجل ولكن مع خلوه من الزمان . يوجد في الطبيعة تطور من الأسفل إلى الأعلى بدون عنصر الزمن . ولذلك تخلو الطبيعة من التطور البيولوجي . أو تتلو المراحل بعضها بعضاً لا بالنظام الزمني ولكن بالترتيب المنطقي . وهذا هو مادفع الكثيرين إلى الظن بأن هيجل عدو لنظرية التطور أو منكر للتطور . والواقع أنه عبر تعبيراً جازماً عن إنكاره لنظرية التطور الزمني أو التطور التاريخي . ويقول هيجل إن التطور تغيير في التصور وحده^(٢) ولا يمكن يكفي هيجل أنه تبني مفهوماً لتبرير الاعتقاد بأن بعض أشكال الطبيعة أرفع من سواها . ولهذا يمكن أن نجد في فلسفة هيجل أساساً أصيلاً لفلسفة التطور .

وتعرض الطبيعة عملية ثلاثية من مراحل ثلاث على التوالي :

1— Alquié (Ferdinand) : La nostalgie de l'être. p. 4.

2— Hegel : Enzyklopädie S. 249.

١ - الميكانيكا .

٢ - الفيزياء .

٣ - العضويات .

والميكانيكا هي أول وجه من أوجه الطبيعة أى هي الطبيعة . وتتحكم في الطبيعة هنا آلية تمثل عدم الوحدة والذاتية والتصور والعقل . ولكنها ليست كذلك كلية . إذ يتجلى الحرص والصراع من أجل الوحدة (مبدأ العقل والذاتية) في صورة الجاذبية . والجاذبية عندما تحرص على جذب هذه الكثرة العمياء نحو النفس والوحدة تمثل تحكم الفكر وهو مبدأ الجوانية .

وفي الفيزياء ترتفع فلسفة الطبيعة من مجال التجريدات في الميكانيكا إلى مجال إعتبار الأشياء المادية كوحداث فردية ذات طابع وكيفيات . وهذا من شأنه أن يمهّد لدراسة أشكال وأنواع الطبيعة غير العضوية .

وفي العضويات يتحقق الانتقال من اللاعضوى إلى الطبيعة العضوية . ويتحقق هذا الانتقال عن طريق العملية الكيميائية ، والمعضوى على أنحاء ثلاثة : جيولوجى ونباتى وحيوانى .

(ج) الروح

الروح هي مركب الموضوع ونقيضه في الثالوث الجدلى . ولهذا فهي بمثابة الوحدة بين الفكرة والطبيعة . فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة لأنه حيوان . أى أنه موجود خارجى مادى يخضع لسيادة قوانين الطبيعة . ومن ناحية أخرى الإنسان كائن روحى لأنه التجسيد الحى للعقل وللروح الأبدى . وإذا كانت الفكرة هي الجنس المنطقى المجرد فالطبيعة هي الفصل . وعندما يتعين العقل هنا بواسطة الفصل وتصبح الفكرة ملطخة بالطبيعة ، تصير هذه

بمثابة النوع أى روح الإنسان . وهكذا تنتقل الفكرة الخالصة فى الطبيعة إلى نقيضها وتصبح فى حالة اغتراب إزاء نفسها فتتحول إلى اللاروح أو اللاصورة . فى الروح تعود الفكرة الخالصة إلى نفسها بعد أن تثرى بنقيضها وكانت الفكرة فى الطبيعة سجيئة فى اللاروح . أما فى الروح فتحرر الفكرة ذاتها من هذا القيد وتعود إلى الحياة لتصبح روحا حرة .

وكانت فلسفة الطبيعة قد عرضت الخطوات التدريجية لعملية التطور التى تحرر الفكرة نفسها بها من اللاروحية المطلقة . وبعد هذا التطور من المادة غير العضوية إلى البنية العضوية الحيوانية بمثابة العودة التدريجية للفكرة من تناقضها الذاتى المطلق فى المادة الغليظة السكيفة إلى نفسها أى إلى العقلانية .

والروح هى اكتمال هذه العملية وفى الروح تتمم الفكرة تطورها وتصير عينية إلى أقصى درجة وتبلغ حقيقتها الفعلية بمعنى الكلمة . وتوجد مراحل تدريجية فى آفاق الروح كما توجد مراحل تدريجية فى آفاق الطبيعة . فيلتقى المطلق بنفسه فى الإنسان عن طريق تطور جدلى شاق طويل المدى . ولا تقوم الروح مقدما بعرض نفسها كروح مطلق . بل تبدأ الروح من مرحلة دنيا من مراحلها ولا تبلغ اكتمالها الذاتى إلا بالتدريج ولا تستوفى تحققها إلا شيئا فشيئا . وشغل فلسفة الروح الشاغل هو متابعة هذا التطور التدريجى مرحلة بعد مرحلة عن طريق الجدل .

وتعد فلسفة الروح بمثابة التتويج للنسق الفلسفى الهيجلى لأن الفكرة تصير فى القمة وفى أعلى وأرفع درجاتها كروح . وهذه المرتبة فى الواقع تعادل أسنى درجة من درجات التعيين لأن الفكرة تحقق فيها عينييتها العليا وتلغى حقيقتها الفعلية على أنسب وضع . وتصبح الروح الدلالة الصادقة إزاء الطبيعة والمنطق بوصفهما شرطى تحققها . لذلك فقد وجد هيجل فى الروح أعرق وأعم مظاهر

الفكر . وجعل منها أساساً لفلسفة كاملة في الحضارة الإنسانية وللبادىء علوم الأخلاق الفلسفية .

وتقسم فلسفة الروح إلى ثلاثة مجالات رئيسية أولها الروح الذاتية وثانيها الروح الموضوعية وثالثها الروح المطلقة .

١ - الروح الذاتية : وهذه هي المرحلة الأولى من مراحل تطور الروح الذاتى . وتتناول هذه المرحلة العقل البشرى منظوراً إليه ذاتياً لا كمجرد حياة نفسية داخلية وإنما كمقل خاص بالذات الفردية . ويدخل ضمن هذا العقل الخاص بالذات الفردية المراتب المتتابعة التى يمر بها الوعى الفردى مثل الإدراك الحسى والاشتهاء والذهن والعقل والخيال والذاكرة وما إلى ذلك . والروح يفتقر إليها هنا كروح ضمنية فى ذاتها . أى أنها تتناول كل الملكات والدرجات والقوى الوظيفية فى العقل البشرى الفردى ابتداء من أحاطها إلى أرفع صورها أى ابتداء من الغريزة والشعور والإحساس إلى العقل والذهن والنشاط العلمى . والذات هى مجموع مراتب العقل أو الروح منظوراً إليها جوانباً كما لو لم تكن قد وضعت نفسها بعد فى معرض الحياة البرانية أو فى الصورة الخارجية ممثلة فى الأنظمة والهيئات والأوضاع العامة .

وتعمد هذه الدراسة إلى استبعاد علم النفس لأنه علم تجريبى ولأن المجال هنا خاص بالدراسة الفلسفية الخضة . وعلى الفلسفة هنا أن تستنبط وقائعها وأن تظهر أوجه الحياة العقلية ومراحلها كضرورة حتمية عن طريق استنباط بعضها من البعض الآخر .

وتعرض الروح الذاتية ثلاث درجات مرحلية :

١ - علم الإنسان - الروح .

٢ - الظاهرية - الوعى

٣ — علم النفس — العقل

ولا تفهم دلالات هذه الموضوعات إلا من خلال الجدل . إذ لا ينبغي أن نخلط بينها وبين العلوم الخاصة بكل منها وإنما لا بد من النظر إليها في إطارها الجدلي . والإطار الجدلي هو الذى يضمها كلها بمختلف مراحلها فى حياة واحدة لا انقسام فيها هى الروح الذاتية .

٢ — الروح الموضوعية : وتنتقل الروح هنا أى الجوانية الماهوية للروح كذاتية إلى نقيضها وهو الموضوعية الخارجية . ويجرى هذا عموماً على نحو ما تنتقل الفكرة إلى الخارج وتخلق العالم الموضوعى الخارجى وهو الطبيعية . فذاتية الروح تخلق هى أيضاً عالماً موضوعياً خارجياً أو برانياً بالنسبة إليها . ولكن ليس هذا العالم من المادة الكثيفة وإنما هو عالم روحى . إنه عالم الأنظمة الشاملة والأوضاع العامة الروحية ، وتلك الأنظمة الشاملة هى القانون (العدالة) والأخلاق (الخير) والدولة (السياسة) .

وهذه الأنظمة موضوعية لأنها أشبه ما تكون بالأشياء الخارجية الموجودة كالنجم والحجر . ولكن هذه الأنظمة برغم موضوعيتها هى نفسها « الأنا » التى تقوم كل هذه الأنظمة بالنسبة إليها مقام الأشياء الخارجية ، والسبب فى ذلك هو أنها كلها مجرد موضوعة للنفس أو موضوعانية للنفس لا بوصفها نفسى أو نفسك بل بوصفها النفس الكلية أو العقل وما هو موضع العموم المشترك لدى الناس جميعاً وهو الروح الكلية فى الإنسان . فالقانون يحسم مثلاً الحياة العاقلة الكلية للطائفة الإنسانية أو لمجموعة الناس المشتركة فى المصالح والأهداف ، كما تتمثل فى الأسرة والمجتمع والدولة . وهكذا تعد هذه الأنظمة موضوعية وخارجية وروحية بوصفها مظاهر العقل والذكاء والغاية . وينشأ عن هذا الجانب من فلسفة هيجل فلسفته الأخلاقية وفلسفته السياسية . وقد خص

هيجل بهذا، الدراسة بعض التلخيصات في كتابه عن موسوعة العلوم الفلسفية وكتابه عن دروس في فلسفة التاريخ وكذلك كتابه عن مبادئ فلسفة القانون.

وفي مرحلتى الروح الذاتية والروح الكلية لا تزال الروح تضع الطبيعة في مقابل ذاتها وإن كانت تنقلها في ذاتها وتصورها بصورة مثالية . ومن هنا لا تزال تضع الطبيعة حداً كاملاً للروح . وبسبب هذا الحد لا تزال روحها محدودة .

٣ — الروح المطلقة : وهنا نتعرف الروح وحدة وجودها الباطن والحقيقة الموضوعية الروحية فتبلغ بذلك حقيقتها الكاملة في الفن والدين والفلسفة . وقد خص هيجل الروح المطلقة بصفحات كتابه عن موسوعة العلوم الفلسفية الأخيرة الفصلين الأخيرين من كتابه عن ظاهرية الفكر وصفحات كتابيه عن دروس في فلسفة الجمال وفلسفة الدين . أى أن أوجه المطلق هي كل الأحوال التي تكون فيها المخلوقات البشرية واعية للمطلق كما هو الأمر في الفن وفي الدين وفي الفلسفة .

ولكن لا ننسى أن هذا الجانب يضم أيضاً وعلى الأخص فلسفة الفلسفة ذاتها، فالفلسفة في نظر هيجل هي وعى الذات بنفسها . وهنا في هذا الجانب تصبح الروح المطلقة وحدة الروحين الذاتية والموضوعية . وهنا فقط تصبح الروح في نهاية الأمر حرة مطلقة لا متناهية وعينية عينية كاملة . وفي آخر لحظاتها أى في مجال الفلسفة تصبح الروح مدركة أنها هي نفسها الحقيقة كلها . فالذات هي الموضوع في الفلسفة، والفلسفة بالتالى هي آخر مراحل الوحدة النهائية بين الذات والموضوع . ولهذا كانت الروح المطلقة هي مركب

الموضوع ونقيضه من كلتا الروحين الذاتية والموضوعية ، وتحقيق عودة الفكرة إلى ذاتها تحققة كاملا في ميدان الفلسفة .

والفيلسوف هو أعلى مظاهر العقل أى أنه أرفع مظهر من مظاهر الفكرة في العالم ، والفيلسوف هو الخلق العقلاى الكامل العقلانية والمظهر التام للمطلق .

الفصل الحادى عشر

هيجل وكانط

من المسائل التى استرعت انتباه كل المؤلفين الذين تناولوا فلسفة هيجل بالنقد والتحليل ذلك الأثر الضئيل الظاهر فى كتاباته لفلسفى كانط وفيشته على الرغم مما أبداه عن نفسه من أنه خليفةهما على أرض الفلسفة بعد سنة ١٨٠٢ . أو بعبارة أخرى هناك أثر قليل باق فى فلسفة هيجل من فلسفة كل من فيشته وكانط ، بل وتسكاد تسكون هاتان الفلسفتان ضئيلتى التأثير على كتابات الشباب ذاتها التى ألفها هيجل ونشرها كبحوث صغيرة مستقلة قبل عام ١٨٠٠ . وهذا يبدو أمراً غريباً فى الواقع لأن هيجل يعتبر نفسه الفيلسوف الذى يقوم بمواصلة عمل هذين الفيلسوفين كما أنه قد قرأهما قراءة عميقة فاحصة دارسة وإن جاء بعضها متأخراً .

ونعيد تسكرار هذه الملاحظة لجلائها وتوضيحها فنقول إن هيجل الذى عرف مؤلفات كانط وفيشته معرفة جيدة قد بدا كما لو كان تأثره بهما قليلاً جداً فى كتاباته . بل وبدا تأثره ضئيلاً فى مؤلفات الشباب ذاتها . وإذا كانت مؤلفات الشباب قد عرفت كبحوث قصيرة فى المجالات والدوريات فقد تم نشرها وتأليفها فيما بين سنة ١٧٩٥ وسنة ١٨٠١ ، وهى نفس السنوات التى كانت فلسفة كانط فيها معروفة ذائعة كما كانت فلسفة فيشته الأولى قد اكتملت . وكان قد اتهم بالإلحاد وطرده من جامعة يينا بسبب نزعه الإنسانية الحاشية (الباطنة) البطولية القائمة على جدله الخاص بالمشاركة فى الحرية الخلاقة التى يتميز بها خصوصاً ذلك المجتمع الإنسانى .

وكان والد هيجل قد توفى حوالى ذلك الوقت أيضاً فأصاب شيئاً من

المال مكنه من التفكير جدياً في النزول إلى عالم الفلسفة والأدب وكتب في
أواخر سنة ١٨٠٠ إلى شيلنج يطلب منه معاونته في الحصول على عمل مناسب
وعلى مجال يحقق فيه قدراته ويجد فيه كفايته .

ولا يعرف حتى اليوم ماذا كان رد شيلنج على هيغل . ومن المعروف
أن شيلنج كان رفيق الدراسة ورفيق الغرفة السكنية في توبينجن . وكان ثالثهما
هو الشاعر هيلدرلين . ولكن الحق هو أن هيغل انتقل إلى يينا واستقر
فيها في مطلع عام ١٨٠١ وباشر عمله كمحاضر لأول مرة بجامعة يينا في الخريف
في تلك السنة . واعلموا أكثر من صدقة أن يشرع هيغل في نشر بحثه عن
« الفرق بين نسقي فيشته وشيلنج الفيلسوفين » مدافعاً عن شيلنج ضد فيشته .

وسرت إشاعة في ذلك الوقت مؤداها أن ما يشبه التحالف السري قد
انعقد بين هيغل وشيلنج على أن يحمل هيغل قسطاً من العناء والجهد في
المحجوم الذي كان شيلنج يشنه حينئذ ضد التعصب البالغ للفلسفة الترنسندنالية
الذي ملأ نفوس المثقفين والدارسين في كل مكان . فقل إن هيغل وافق على
أن يتكفل بنصيبه من هذه الحملة . وأقيمت هذه الإشاعة ما يشبه التأييد عندما
أصدر الصديقان معا صحيفتهما الفلسفية النقدية لمدة سنتين متتاليتين . وظهرت
بعض المقالات بما يشبه التعاون المشترك بحيث يعمد هيغل بأسلوبه الجارى
السريع الجميل إلى التعبير عن جملة أفكار من أفكار شيلنج وكأنها بقلم
واحد .^(١)

وفي غضون الموازنة التي سبقت الإشارة إليها فيما بين نسقي الفلسفة لدى
كل من فيشته وشيلنج ذهب هيغل إلى أن الحرية لدى فيشته ولدى معظم

1— Wallace (W.) : Prolegomena . . . p. 126.

الرومانتيكيين هي الحافز الوحيد لكل عمل ولكل تعرف إنسانى . ولكن الواقع
ولسوء الحظ أن الإنسان فى حد ذاته لا يرى سوى الرغبة كحافز لأفعاله . ولهذا
لا يكاد يحدث اتفاق أو التقاء ما بين الانسان العيى الحقيقى والمثل الأعلى الذى
يواجهه . ولا يلبث الإنسان أن يعانى من جراء الانقسام والتمزق بين تطلعاته الى
الحياة الفاضلة والتقواء الأخلاقى وبين وعيه بوجوده الأخلاقى الفعلى أى بحياته
العملية المرتبطة ارتباطاً باطنياً (جوانياً) بالحواس . وكان رأى فيشته أن الإنسان
لا يخرج من هذا الطريق المسدود الا اذا ارتفع الى ما فوق كل الأهداف الأخلاقية
واشتبك بضرورة عليا غير محددة مستبعدا كل اتفاق بين الذات والموضوع
وبغير أدنى تحقيق لهذا الاتفاق . ويؤدى هذا التأزم المستمر الذى ينهض أن تتمسك
به « الأنا » الى تحويل الأخلاق . ورغم ذلك فلا يمكن أن تعزى الى التاريخ
أى غاية من الغايات التى تسمح بتحقيق التوافق العيى فيما بين الارادات الأخلاقية .
وهذا هو عين ما تؤدى إليه فكرة الرومانتيكية عن الحياة الأخرى . وبالتالى
صارت فلسفة فيشته قاصرة على تأكيد عدم استقلال « الأنا » إزاء العالم
الحقيقى لأنها لا تصبح واقعا إلا برفض « ما ليس بأنا » أى ما يتعارض معها .
ومن ثم فلا بد لوجود الحرية من وجود « ما ليس بأنا » أو بعبارة أخرى
لا وجود للحرية بغير وجود العالم التجريبي أى « اللا - أنا » . وهكذا تصبح
علاقات القسر والسيطرة هى كل شىء فى فلسفة فيشته . وهكذا تستحيل الطبيعة
الى جثة هامدة ؟ ويمكن خطأ هذه الفلسفة فى نظر هيغل فى أنها تستبقى الأزمة
التي تتعرض لها بالضرورة كل حياة أخلاقية . ولو استطاع فيشته — فى نظر
هيغل — أن يتطالع المعنى الوضعى للا محدود فى الاشتباك بما هو محدود وفى
كل مظهر محدود لأمكنه تخطى هذه العقبة .

وفى نهاية الموازنة بين شيلنج وفيشته أى فى الجزء الأخير من هذه الموازنة
يعترف هيغل بأنه يجد فى نسق شيلنج تعبيراً ذهنياً عن رؤيته للعالم على نحو

يتطلع إليه هو شخصياً . فالهوية بين الذات والموضوع هي المبدأ الذى يخلق التوافق والانسجام بين كل المتناقضات . والمطلق هو وحدة الوجود والصورورة . ويرجع رأى شيلنج فى نظريته عن الهوية بين الفكر والطبيعة إلى مفهومه الخاص بالفكر . وبما أن الفكر لا يمكن أن يتموضع على نحو تام كامل على مستوى التصورات المجردة الخالية من المضمون ولا يحصل التصور على مضمونه إلا من خلال الحس ، صارت موضوعة الفكر تستلزم إحالة فعالية إلى الصورورة السكانية الزمانية ممثلة فى الطبيعة . وعلى الرغم من ذلك يظل الاتفاق بين موقف هيغل وموقف شيلنج غير كامل . وسيؤدى المفهوم التاريخى والحضارى لحياة الفكر وفكرة التركيب بين التأمل والحدس عند هيغل إلى ظهور ملامح الشقاق بين فلسفة كل منهما .

ومن السهل متابعة تأثير هيغل أيضاً من جهة أخرى على شيلنج فى تلك الآونة من البحث الذى جعل هذا الأخير عنوانه « حول مبدأ الأشياء الطبيعية والإلهى » وجعل عنوانه الأصغر برونو Bruno لأنه جعل هذا الفيلسوف بمثابة الشخصية الرئيسية فى هذه المحاوراة التى وضعها على نمط محاورات أفلاطون وبالذات بما يشبه طيماوس لأفلاطون . وتناول شيلنج فيها موضوع العلاقة بين الفن والفلسفة وموضوع الخلق السرمدى للكون . وظهرت هذه المحاوراة سنة ١٨٠٢ . وهى تضع الفلاسفة فى مكانة أعلى من الفن وتقرر أن الفكرة هى البؤرة التى ينبغى أن تلتقى فيها كل المتناقضات كوحدة الشئ وضده والنقاء الشبيه بما لا يشبهه .

وعلى هذا فالأساس فى موقف هيغل هو معارضة الكانطية مع الحرص على عدم وجود أى عناصر مشابهة تجعل من فلسفته تشجيماً أو تأييداً للترسندتالية ومع الحرص على عدم الانحراف فى هذا التيار فضلاً عن بذل

مجهود معين من أجل انها كلها والقضاء عليها.

وتحدد هيجل بذلك الموقف منذ البداية إن صح هذا الاستنتاج وإذا صحت تلك المقدمات. غير أن هيجل في واقع أمره يتقدم ابتداء من كانط ذاته على وجه الخصوص ، ولا يكاد نسقه الفلسفي يعنى في نظر البعض أكثر من تطوير منهجى لنقدية الفلسفية بعد تخليصها من قصوره وشكك^(١) . وعلى ذلك فكيف يمكن فهم العلاقة بين كانط وهيجل على ضوء هذا الموقف الذى يجعل من هيجل عدوا للسكانظية ومواصلا لها في آن معاً ؟

يبسطة يمكن أن نراجع الهيجلية والسكانظية في مواضع محدودة وأن نتعرف على موقف كل منها حول رأى بالذات أو موضوع بالذات .

فنطرق أولاً مسألة التوكيدية أو الدوجماطيقية على نحو ما تعرض لها هيجل في فلسفته . والواقع أن هيجل حرص حرصاً أكيدا منذ البداية على ألا يقتصر تعليم الفلسفة على بث روح التفلسف لدى المتخصصين في هذا الفرع وإنما يمتد أيضاً إلى محاولة تعليم النسق الفلسفى . لا يكفى تعليم الشباب التفلسف بل يجب تعليمهم النسق الفلسفى أيضاً . ولا بد في نظره أن تصبح الفلسفة بناء منتظماً شأن كل بناء هندسى^(١) هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أراد كانط بفلسفته أن يقيم شككاً أصيلاً فيما يتعلق بالفاسفات السابقة . أما هيجل فلا يعد فيلسوفاً ثائراً على الفلسفة شأن ديكرارت أو كانط . فهيجل لا يحاول خلق القطيعة بينه وبين الماضى ولا يزعم إيجاد مذهب فلسفى خال من أى استعارات أو استفادات من السابقين . بل على العكس من ذلك يعتقد فى أبدية الفلسفة وفى خلودها على طريقة أرسطو وليبنس . ويعمد فى فلسفته إلى

1 — Noël (Georges) : La Logique de Hegel p. 135.

1 — Haym (Rudolph) : Hegel und seine Zeit. S.291 (Leipzig 1927)

تأخير وإجمال كل الفلسفات السابقة والمذاهب المتقدمة مع الحرص على
إكمالها وإنماؤها وزيادتها . ولكن هذا يزيد في الواقع حرصاً على الأصالة
بعيدا عن أى تلفيقية ولا ينقص إطلاقاً من جوهرية فكره الجديد
المتحرر الأصيل .

ولم يمنعه ذلك من أن يعطى فيشتهه وكانط قدرهما أيضاً كجزء من تاريخ
الفلسفة . فهما في نظره أصحاب جدارة لأنهما استكملتا ثورة حقيقية ضد العقلانية
التقليدية وأحلا الأنا أو العقل العملى محل الروح بمفهوماها البالى القديم ووضعما
ميتافيزيقيا الذاتية فى مكان الميتافيزيقا الموضوعية . وإذا كانا قد فشلا فى تحقيق
هذا الهدف فذلك الغفل نفسه كان مفيداً ونافعاً .

ويمكن مراجعة الأفكار الخاصة بالفلسفة السكانطية وبفلسفته فيشتهه
فى الجزء بن الثانى والثالث من كتابه عن محاضرات فى تاريخ الفلسفة
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie الذى طبع بين
سنتى ١٨٢٣ - ١٨٢٦ بعد وفاة هيجل . وكذلك لم يكن هيجل قد اطلع حتى
وصوله إلى بينا إلا على فلسفات كانط عن الدين وعن الأخلاق . أما فى كتاباته
فى بينا فقد بدأ يظهر عليها طابع الإمام بفلسفة كانط فى نقد العقل الخالص .

ونعود إلى نقطة البداية وهى النزعة التوكيدية ومفهوماها لدى كل من
كانط وهيجل فنجد هذا الأخير يعطى مدلولاً للتوكيدية (الدوجماتيقية)
مغايراً لمدلولها عند الأول . فكانط يعرف التوكيدية بأنها ادعاء معرفة الشئ
فى ذاته . وكان فيشته قد رفض هذا الشئ فى ذاته وتبعه فى رفضه فيلسوفنا
هيجل . والشئ فى ذاته فى نظر هيجل هو استمرار ومواصلة لهذه التوكيدية
(الدوجماتيقية) التى زعم كانط أنه يحرص على تخليص الروح الإنسانية منها

والعالم العالى أو العلوى « Transcendant » الكانطى فى رأى هيغل هو عالم الفراغ المطلق . . .

وننظر أولا فى مشكلة الانقسام داخل « الأنا » فنجد أنه عندما عمد كانط إلى تعميق وعى الإنسان لنفسه كذاتية زاد من الانفصال الذى خلقته البروتستانتية بين الجوانى والبرائى أو بين الباطن والخارج . ورأى هيغل أن لجوء هذه الفلسفة الكانطية إلى الإيمان بعد ذلك من أجل إعادة التوافق والتفاهم بين الداخل والخارج كان نتيجة فشلها فى الاعتماد على العقل من أجل توحيد المحدود واللامحدود . والواقع أن التجاها إلى الإيمان لتعويض ذلك النقص ولايجاد هذه الوحدة يمثل تخلفا عن الضرورة الأصلية التى تقوم مقام المبدأ فى كل فلسفة ألا وهى الالتزام بالوحدة . فالكانطية تخلق انفصالا مطلقا بين النشاط العملى والنشاط النظرى ويرجع إيمان أتباعها بهذا الانفصال إلى أسباب إيمانية لا إلى أسباب عقلية فى الواقع . وهم يزعمون لذلك أن الجانب العملى يضم عنصرا لا يقبل التحول إلى مجال المعرفة . والحرية فى جوهرها فوق كل تعين « حسى » أو « فوق حسى » . وبذلك تستحيل القيمة الخاصة بأى فعل حر إلى قيمة خاصة بالقرار المطلق .

ويرى هيغل أن هذا الموقف يعبر عن عدم وفاء بالنسبة إلى التأكييد المبدئى لدى هؤلاء الفلاسفة والخاص بالفصل بين العملى والنظرى . فهم قد أعادوا المستوى النظرى وأفحموه فى المجال العملى من جديد بما أوجده من مضمون للحرية . إذ أن الفرد يرتفع إلى عالم الغايات عن طريق الإيمان . وهذا من شأنه أن يصور مبدأ عمليا وهو الحرية الذى يرتبط بعالم علوى من الغايات على أثر التمسك بالإيمان ذاته .

أما هيغل فيسعى إلى إيجاد التوافق بين الذاتى والموضوعى عن طريق

التوافق العميق بين أهداف الدين وأهداف الفلسفة . ويمكن تطالع تأمل
متبادل في كل من وظيفتي الفلسفة والدين . وينحصر دور الفلسفة في ادراك
المعنى التأملى الخاص بالقول الرقيق البرىء بأن الله قد مات . وهو قول لم يظهر
في الحضارة الا بطريق تاريخى وعن هذا الطريق، أعنى عن طريق الاعتراف
بهذا الموقف الحضارى ، أصبح التوافق محققا بين الدين والفلسفة .

أما فيما يتعلق بموقف كانط في نقد العقل الخالص فقد وجه هيجل عنابته
الى الذهاب الى أقصى أمد في تخطى الثنائية . فكان كانط في كتابه عن نقد
العقل الخالص يدور حول مشكلة رئيسية هى مشكلة امكان وجود أحكام
تركيبية قبلية في آن واحد ، ويتعلق الأمر بدراسة امكان وجود مبدأ يسمح
بتحويل أى معطى من المعطيات الى شىء موضوعى . ولا تنشأ موضوعية المعطى
في نظر كانط الا بحكم إحالة التنوع والاختلاف التجريبي الى وحدة الاستشعار
المتعالى أو ما يسميه البعض بالادراك الذاتى الترנסدنتالى^(١) Aperception
transcendantale وترجع عظمة كانط في نظر هيجل الى أن كل فلسفته قد
مضت قصدا في سياق موحد ينظمه الحرص على ادراك العلاقة بين التنوع
التجريبي والاستشعار المتعالى أو الترנסدنتالى . ويرجع فضله الى أنه أقر
وجود الخيال المتعالى (الترנסدنتالى) كمبدأ يتيح فرصة توثيق عرى الترابط
بين وحدة الاستشعار الترנסدنتالى والتنوع التجريبي . ويمثل الخيال
الترנסدنتالى في الواقع وسيطا حقيقيا مرنا مرونة لا حد لها لتجميعه في داخله
لكثرة المعطى الخارجى من ناحية ووحدة الاستشعار من ناحية أخرى . وأشار

(١) مما لا شك فيه أن ترجمة « الترانسدنتالى » صوتيا تؤدي الى عدم وضوح تفرقة أساسية
بين لفظي Transcendantal — Transcendant وفي العادة يشار بالعربية اليهما بنفس
الترتيب بلفظي : على — متعالى على أساس أن الأول يشير الى العالم الغيبي العلوى في حين يشير
الثانى الى نطاق الوجود الفعلى بدون أن تبلغه التجربة بلوغا كاملا محققا ثابتا بالمقاييس الموضوعية .
ثم إن ترجمة « الاستشعار » تفيد في إفراغ تعبير الادراك الذاتى للحالات أخرى مختلفة .
انظر للمؤلف كتاب النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل ص ٩٧ .

دافال الى هذا المعنى في كتابه عن «ميثافيزيقا كانط» الذى خصه بأ كمله لموضوع الحياة والرسوم التخطيطية عند كانط . والرسوم التخطيطية هى الاجراء الذى يقوم به الخيال لى يقوم بتطبيق مقولات الفهم على السكثرة الماثلة فى العيانات أو الحدوس الحسية .^(١) فالخيال الذى يختص بالشكل الخالص للزمن يقوم بدور هام وهو ربط الحواس بالفهم . ومما ييسر ذلك أن الخيال يحتوى على عنصر من كل من الحس والفهم معا ويستطيع بالتالى أن يضع القواعد والاجراءات التى من شأنها أن تندرج بها الامثالات الحسية تحت التصورات الخالصة . وقال دافال فى هذا المعنى ان الرسوم التخطيطية هى التى كانت بمثابة المبرين العقل والفهم وكذلك بين العالم الذهنى الذى يرمقه العامل الأخلاقى وعالم الحس الذى يأخذ على عاتقه مهمة القيام بترجمته ، وهكذا تسمح الرمزية للمحسوس بأن يلحق بالفسكرة عن طريق لانهاية الصور .^(٢)

ويذهب هيجل الى أن ذلك كله لم يحقق لفلسفة كانط تجاوز الثنائية . والواقع أنه لايزل نمة انقسام ضرورى من أجل تحقيق «الأنا» فى داخل العالم الترنسندنتالى وهو الانقسام بين الاستشعار والحس الذاتى .^(٣) ولا تخفى نظرية الرسوم التخطيطية إلا بأن تقرر بكل تصور قاعدة خاصة باننتاج وإقامة الصورة . والرسوم التخطيطية هى الشكل الميكلى فى صورة اطار شبحى لىكل ما يمكن امثاله فى الخاطر وبدا من خالق نوع من التداعى المستمر بين كل صورة وكل تصور على حدة أقامت هذه النظرية قاعدة دائمة مستمرة لانتاج الصورة وتكون بمثابة قرين دائم لىكل تصور . وعلى ذلك فلا يكفى الحصول

(١) يلاحظ أن كلمة الحدس intuition تشير الى معنيين يبلغان أحيانا درجة التناقض فهى تشير الى الحدس الحسى الذى يعى العيان الحسى لما هو قائم بالخارج وتشير أيضا الى الحدس الصوفى أو البصيرة والعيان الروحى ، وإذا لم يكن من اليسير فهم ذلك من السياق فالماطوب دائما تحديد وجهها عند الاستعمال وان كان الاستعمال الثانى هو الأعم .

2 — Daval (Roger) : La Métaphysique de Kant p. 268

3 — Smith : Kantian Studies, p 122

على التصورات وإنما ينبغي أيضا أن تكون ثمة مقدرة دائمة على استعمال هذه التصورات . وهذه المقدرة كافية وضرورية فيما يتعلق بامتلاك التصورات . ونظرية الرسوم التخطيطية هي الأسلوب التقنى لاستخدام التصورات . وهذا هو الانقسام الذى لا مفر منه بين الاستشعار والحس الذاتى الذى أشرنا اليه .

والاستشعار فى ذاته مبدأ امكانية المقولات التى لا تمثل سوى تركيب اشتات الحس الحسى لأن هذه الأشتات لا تعثر على وحدتها ولا تكتمل وحدتها الا بهذا الاستشعار . وبهذا يصبح الشعور بالنفس عموما امثالا ضروريا لأى قاعدة من قواعد الوحدة ولأى شرط من شروط هذه الوحدة مع أن هذا الشعور بالنفس ذاته غير مشروط .^(١)

وقد أمسك هيجل بأطراف مشكلة التوافق بين الواحد والكثير فدفعها دفعة جديدة . اذ تعرف هيجل فى داخل فعل الخيال للتمالى على تعبير خاص بنشاط الفكر التركيبى . وهذا الفعل التركيبى هو نفسه حركة الانتقال من اللا محدود الى المحدود .

لا يمكن أن يغفل المرء عن هذا الاكتشاف الهيجلى الكبير الذى كان هيجل قد حققه فى فرانكفورت قبل مجيئه الى يينا . وشرع بعد ذلك يؤخذ كل الفلاسفة على اعطاء قيمة مطلقة الى المقولات المحدودة وعلى عدم معرفة حقيقة وجود اللا محدود وجودا باطنيا فى المحدود أى على عدم التعرف على اللا محدود السكامن فى المحدود .

ونمود اذن مرة أخرى إلى خارج «الأنا» . الى العالم الخارجى الذى زعم كانظ أنه مكون من ظاهر (فينومين) وباطن (نومين) أى من شىء فى ذاته

1— Kant : Critique de la Raison pure p. 324.

هو النومين الذى لا تمكن معرفته ومظاهر خارجى هو الفينومين الذى نلم به وندركه. فالعقل البشرى لا يستطيع أن يدرك شيئا بخلاف ما يجرى بالفعل فى عالم التجربة الممكنة أى التجربة التى يستطيع العقل أن يبلغها ويتناولها. وتلك هى الظواهر Phénomènes التى تبدولنا فى كل الأشياء التى يمكن أن تتحول الى موضوعات معرفية بشكل أو بآخر. أما الشيء الذى نجمله وسيظل الى الأبد غير معروف، بالنسبة اليها فهو عالم الشيء فى ذاته La chose en soi.

وهذا هو انقسام تابع للا انقسام الذى سبق أن اشرنا اليه بين العالى transcendant والمتعالى transcendental أو بين العلوى والترنسدنتالى. والمتعالى أو الترنسدنتالى هو الذى يمكن أن تتحقق فيه التجارب المعرفية الخاصة بالعقل. أما العالى أو العلوى فلا سبيل اطلاقا الى تناوله أو بلوغه. وإذا خاض العقل فيه وقع فى النقائض antinomies.

ولا يمكن بطبيعة الحال أن يقبل هيكل هذا الشيء فى ذاته الذى اعتبره امتدادا للتوكيدية (أو الايقانية أو الدوجماتيقية). فالحقيقة لا يمكن أن تكون مزدوجة فى نظره ولا يمكن بحال أن تكون ذات وجهين : وجه وظهر، جوانى وبرانى، باطن وظاهر وبدون أى اتصال بين الوجه والظاهر أو الجوانى والبرانى أو الباطن والظاهر بل وبدون أقل قدر من الاتصال الذى يمكن إدراكه أو تعقله.

الحقيقة فى الواقع أبسط وأعقد من هذا فى آن معا. فهى واحدة ومتصلة وهى ذات درجات عديدة أيضا ابتداء من أكثر الأوهام سذاجة إلى أبعد آماذ الحقيقة المطلقة التى يشع منها الوجود. ولهذا كله لا يلبث هيكل أن يستبعد النومين أو الشيء فى ذاته كما وضعه كانط ليضع بدلا منه « المطلق » الذى لا يوجد بصورة ذهنية أو على نحو ذهنى ولا يعمل على التجربة. وهذا

المناطق الميجلي هو أساساً فعل ظهور وتجلي ولا ترى له حقيقة أو يتكشّف إلا من خلال التاريخ .

والآن ندع هذا الجانب لننتقل إلى نقطة أخرى في معرض الموازنة بين هيجل وكانط .

وكان كانط قد قسم المنطق قسمين . أو أكد كانط أنه ^(١) « يمكن أن نواجه علم المنطق من ناحيتين الأولى بوصفه منطقاً للاستعمال العام والأخرى بوصفه منطقاً للاستعمال الخاص بالفهم . ويحتوى المنطق الأول على القواعد الضرورية ضرورة مطلقة للفكر ، وهى التى بدونها لا يمكن استخدام الفهم . وعلى ذلك فهو يتعاق بالفهم بغض النظر عن تنوع الموضوعات التى يمكنه أن يجرى تطبيقه عليها .

« أما المنطق بوصفه منطقاً للاستعمال الخاص بالفهم فيحتوى على القواعد التى يجب اتباعها للتفكير تفكيراً مضبوطاً بشأن نوع معين من الموضوعات . ولهذا يحق لنا — أو يحق لكانط — أن يسمى المنطق الأول منطقاً أولياً وأن يسمى الثانى منهجاً أو آلة (Organon) لهذا العلم أو ذاك .

« ولا يستعير المنطق الثانى شيئاً من علم النفس ، وبينما يحرص كانط على إبعاد كل عنصر نفسى من المنطق الترنسندنتالى نجده ، مدركاً لعلاقة مقاربة محدودة بين المنطق العام وعلم النفس » .

وانعكس هذا التقسيم على منطق كانط فأوجد فيه منطقين الأول يتعلق بالمنطق العام المعتمد على مبدأ عدم التناقض وهو الذى يجرى استعماله

(١) الديدى : النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل (ص ١٠٦) وهذا النص به خطأ مطبعي يلحظ بمقارنته فى السطر الثانى وهو هنا مصحح . ويمكن مضاهاته بالأصل ولعله من الأخطاء المطبعية النادرة التى وردت بذلك الكتاب . وقد انتهزنا هذه المناسبة لتصحيحه .

يجرى المنطق المنهجي . والثاني هو المنطق الترنسندنتالى المتعلق بالفهم وهو الذى ينطوى على قواعد مضبوطة للتفكير الدقيق فى مشا كل معينة بالذات . ويقال إن هذا التقسيم لعب دورا هاما فيما جاء بعد ذلك من سنوات . وتكون بناء عليه أو تبعاً له تياران أولهما يحرص على تنمية مبادئ المنطق الترنسندنتالى والثانى يؤيد ويركز مبادئ المنطق القديم .

وترتب على المنطق الترنسندنتالى وجود فلسفة جديدة بالمرّة ، وهذه هى فلسفة فيشته التى بدأت تأخذ على كانط وقوفه فى منتصف الطريق . وضارت مقولات كانط فى نظر فيشته غير مستنبطة استنباطاً صحيحاً أو حقيقياً . إنها مقولات تم شفهها فوق ورق شفاف وتم رسمها حسب نموذج موضوع سلفا على قائمة الأحكام التى تسامها كانط كما هى عن سابقه . فهى مقولات منسوخة فوق قائمة من المقولات التى ورثها كانط عن السابقين .

ويجب استنباط هذه المقولات فعلا من «الأنا» أى من الوعى ومن وحدة الفكر . هكذا قدر فيشته فى نفسه وانطلق فى هذا التفكير الفلسفى الجديد ، واتخذ نقطة ابتدائه من المنطق العادى أى المنطق المبني على قانون عدم التناقض وهو المنطق الذى يبدأ بالمبدأ البديهى (أ = أ) . ولاحظ فيشته أن هذا المبدأ لا يمكن أن يقوم إلا داخل الوعى . بل ان هذا المبدأ يفترض «أنا» تفكر فيه .

ومن السهل أن استبدل (أ) بأى كمية أخرى بل ولى الحق فى هذا الاستبدال . والحق لى «أنا» أى يخص «الأنا» التى بدونها لا تقام أى علاقة . وعلى هذا النحو أحقق (أنا = أنا) «ich = ich» . ولكن (أ) لم تكن سوى أى كمية ممكنة . أما «أنا» فهو كم مفروض بالضرورة . وبالتالى فلى الحق فى أن أقول : «أنا أكون (ich bin)» .

ومن الممكن من هذا كله استخلاص مبدئين : المبدأ الأول هو مبدأ الهوية المنطقي والمبدأ الثانى هو المبدأ الميتافيزيقى أى مقولة الحقيقة .

وهكذا يبتكر فيشته هذا الأسلوب الجديد فى استنباط المقولات واحدة بعد الأخرى وواحدة من الأخرى . وتلخص منهجه فى عملية بسيطة مؤداها وضع تقيضة وحلها عن طريق الإنقاص السكى لكل من الحدين أو الطرفين بطريقة تتمشى مع مبدأ عدم التناقض .

أما شيلنج فى فلسفة الهوية فيرى أن الهوية هى الضرورى بصورة مطلقة . ويقع فى مقابلها المستحيل بشكل مطلق . أى أن الهوية تقوم فى الوحدة المطلقة بين الذاتى والموضوعى . ولهذا فهو يقول بثلاثة أوجه للوجود : الالهة واللاتقسام والهوية أو الاتفاق والموامة .

ويلاحظ أن هذه الأوجه لاتنخرط وتذوب فى صورة كميات . بل يوجد نفاذ فى الأضداد وهوية يقبلها ويؤيدها العقل فى حين لا يمكن الفهم المنطقي أن يضعها جنباً إلى جنب . ولكن كيف يحدث هذا التوافق أو الاتفاق ؟ الواقع أن شيلنج لم يسجل هذا التقدم على نحو منهجى ولكنكفه أقبح الفعل الحر الخاص بالفكر اللامحدود كل مرة كنهاية سعيدة .

والواقع أن هيجل هو الذى استطاع أن يقيم نسقا لهذا المذهب بمتابعة تقدم الفكرة تقدما منهجيا إن صح هذا التعبير ابتداء من الوجود إلى الروح . ويتحقق هذا التقدم بايقاع ثالوثى اللحظات أوله وضع التصور وثانيه تطور الحدين أو الطرفين المتناقضين ابتداء من التصور ثم حل التناقض فى وحدة أرفع . وتأخذ هذه الوحدة وضعها بدورها وتزدوج ثم تعيد بناءها فى صورة أرفع وهكذا دواليك باستمرار إلى ما لا نهاية .

ويعرض هذا النسق مبدأ عدم التناقض للحظر كما هو ظاهر . والواقع أن مؤديات هذا المبدأ — مبدأ عدم التناقض — محدودة جداً في فلسفة هيغل .

وسبق أن شرحنا دور هذه الفلسفة الجدلية في باب سابق ولم يبق إلا أن نطلق نحو الموضوع الثالث من موضوعات الموازنة بين هيغل وكانط وأعني به موضوع الجدل ذاته .

ومن المؤكد أولاً أن جزءاً كبيراً من جهود كانط انصرفت إلى هدم الميتافيزيقا التوكيدية القديمة . ولكن ما هي الميتافيزيقا التوكيدية التي أراد كانط أن يهدمها ؟ التوكيديون في رأي كانط هم أولئك الذين أسرتهم مبادئ الرياضيات بما تتميز به من خصوبة لا تنفد رغم اقتصارها على مجال التجريدات . وهم يتوهمون أننا نجد في روحنا مبادئ مماثلة لها وقادرة على أن تجعلنا نحيط قبلياً بالتجريدات وحدها ولكن بحقيقة الأشياء ذاتها .

وقد تسرع الفلاسفة في تخطيطهم للتجربة اعتماداً على هذا الموقف الذي تمسكوا به واعتقدوا في سلامته . فالتجربة هي نحن أنفسنا وامتثالنا والأشياء على نحو ما تبدو لنا أو باختصار هي عالمنا الذاتي . ولكن ينبغي الانتقال من العالم إلى الأشياء كما هي عليه في ذاتها . أو بعبارة أخرى ينبغي أن ننقل مما هو نسبي في طبيعتنا وتسكوننا إلى المطلق . وينشأ عن ذلك أن كانط يعرف الميتافيزيقا التوكيدية بأنها تنزع نحو الذهاب من المعروف إلى اللا معروف على ما بينهما من هوة لا يمكن عبورها وتأخذ على عاتقها مهمة الحصول على علم غيبي علوي حقيقي .

وتلك هي الميتافيزيقا التوكيدية التي سوف يعمل « الجدل المتعالي » أو الترانسندنتالي على قلبها ، ويتساءل البعض عما إذا كان اختراع الجدل

الترنسندنالى مجرد حادث عرضى أم ثورة حقيقية فى تطور تفكير كانط . إذ أنه لم يلبث بعد الانتهاء من باب «التجليل» وبعد عرضه للفوارق والاختلافات بين الظاهر والشيء فى ذاته أن استحدث شيئا جديداً وهو موضوع الجدل المتعالى . ويقول البعض عنه إنه خارج المذهب الكانطى ومجرد تعليق إضافى زائد . ويقول آخرون إنه على العكس من ذلك النواة التى تكون حولها المذهب بأسره أو النسق الفلسفى الكانطى بأكمله . ذلك أن كانط تأثر سنة ١٧٦٩ بظهور النقائض وتحول فجأة كلية نحو اتجاه جديد فى التفكير .

ويتفق معظم المؤرخين على أن اكتشاف النقائض أدى إلى إحداث تغيير جوهرى فى فكر كانط . فالنقائض هى التى حددت مذهب مثالية المكان السكائمة فى أساسه النقدى . والنقدية السكانية كما هو معروف هى فحص طبيعة العقل والمعرفة وحدودها بطريقة تحول دون التخطيط فى التوكيدية وفى نزعات الشك وتمنع من السقوط فى أحابيل الشكوك والايقانات على السواء . وليس أدل على تأثير النقائض التى اكتشفها كانط فى سنة ١٨٦٩ من أن هذه النقدية السكانية بدأت فى فلسفة كانط بعد ذلك مباشرة أى سنة ١٧٧٠ . والأغلب أن الأمر هنا أمر تطور فسكرى طارىء .

والجدل المتعالى كما هو ظاهر أصل كل الأخطاء الميزة للميتافيزيقا التوكيدية ومنيع كل الأوهام الفكرية الايقانية التى أوجد كانط فاسفته النقدية خصيصاً من أجل القضاء عليها . ويتحدث كانط عن «المظاهر الزائفة الجدلية» *dialektischer Schein* فى مواضع كثيرة ويقصد بها الأوهام التى تدفع اليها إساءة التصرف فى استخدام الأفكار المتعالية (الترنسندنالية) والتطرف فيها . ويخصها كانط بصفحات كثيرة ويظهر القوة التى تدفع نحو التطرف فى الأفكار المتعالية وإساءة استعمالها وهى القوة السكائمة فى ثنايا الأغاليط البرهانية

Paralogismes وفي طيات النقائض الخاصة بالعقل الخالص . وألح كانط في كشف النقاب عنها وإظهار عيوبها إلى حد أنه بدلا من استبعاد الجدل أصبح الشاغل الأكبر لدى كل من جاءوا بعده وصار كلام كانط عن الجدل خير مشجع لهم على المضي قدما في هذا المجال من أجل اكتشاف أعماقه وأبعاده . وأول الماضين في هذا الطريق هو فيشته والآخر هو فيلسوفنا هيجل .

كان الجدل عند كانط منطق المظاهر الزائفة (Scheine) والآراء الوهمية Trugschlusse . وتقع الأفكار الترسندنائية في الجدل بمجرد إساءة استخدامها . ومجال ظهور المظاهر الزائفة هو العقل وليس الفهم . والعقل وأفكاره المتعالية بمثابة منظمات أو مبادئ تنظيمية تتطلع إلى المهام اللانهائية في كل معرفة مستحيلة حدودها هي الككل اللامشروط الذي يضم مجموع المظاهر الجزئية المعرفية .^(١) أو بعبارة أخرى تمثل أطراف المعرفة المستحيلة كلا لا مشروطا يحتوى على كل المظاهر المعرفية المقطعة . وتقوم الأفكار الترسندنائية في العقل ، والعقل نفسه ، بالتقطع نحو المهام اللانهائية لتلك المعرفة المستحيلة كمنظمات وحسب . ويكفي النظر إلى تلك الأطراف التي لا تقع في متناول الانسان وأوجهها المختلفة على أنها أشياء معرفية للوقوع في التوضحية تلك الاستدلالات الجدلية . وتلك الأطراف النائية البعيدة عن متناول الانسان أو العقل الإنساني هي الروح والجوهر العلى والشموليات الكونية والله نفسه . وهى التي لا يمكن أن يبلغها العقل . فالجدل إذن هو كل المزاعم الحالية من التنظيم والمليئة بالمبالغات في داخل العقل .

ويضرب كانط مثلا لهذا الجدل على النحو التالى :

(١) يعيب هيجل على كانط نظريته إلى تطبيق المقولات على أنها من باب اللامشروط أى الميتافيزيقا . أنظر الفقرة رقم ٤٦ من دائرة معارف العلوم الفلسفية لهيجل .

دعوى (أو موضوع) :

العالم له بداية في الزمان والمكان وتلك هي المحدودية أى أن العالم محدود في الزمان والمكان .

نقيض الدعوى (نقيض الموضوع) :

ليس للعالم بدايه ولا نهاية سواء في الزمان وفي المكان وتلك هي اللامحدودية أى أن العالم لا محدود زمانا ومكانا .

ويضرب مثلاً أيضاً على النحو التالي :

دعوى (أو موضوع) :

ليست السببية القائمة على قوانين الطبيعة هي وحدها التي تفسر الظواهر .
لا غنى عن سببية مبنية على الحرية .

نقيض الدعوى (نقيض الموضوع) :

كل شيء في العالم محكوم جبرياً بقوانين الطبيعة ولا توجد حرية .

فالدعوى (الموضوعات) ومناقضاتها في مسائل تكوين العالم وأصل الكون من شأنها أن تزج بالشمول المطلق اللامشروط وتدفعه للحلول محل الشمول المنظم النسبي للعالم . وهكذا لا نكاد نشرع في الفكر ابتداء من هذه الأفكار حتى تترتب عليها أسوأ النتائج .

وعلى هذا فمن الصحيح أن كانط كان أول من تناول الجدل على هذا النحو وأنه استحدث وضعاً جديداً في بابيه . ولكن كانط كان دائماً حائراً في استكشاف السبيل إلى إيجاد معبر أو جسر بين عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته وكان يلجأ غالباً إلى فكرة الشمول . ولكنه أدرك الشمول بوصفه مبدأ تنظيمياً أو مبدأ منظماً وحسب ووضعه بمثابة مصادرة أولى . ومعنى هذا أن

كانط كان أسوأ التوكيد بين المذهبين في هذا المجال على نحو ما عبر هيجل عن موقفه من الشيء في ذاته .

ولعله مما يلفت النظر أن كانط تحدث دائماً عن المنهج الجدلي وعرف هذا المنهج الجدلي بأنه مظهر إساءة استعمال العقل . ولا يقبل كانط أن يكون الجدل في الحقيقة أو في الشمول التجريبي ذاته .

أما عند هيجل فقد أخذ الجدل مظهرين مختلفين أولهما ذو طابع واقعي وإنساني والآخر عقلاني . وظهر الأول في كتابه عن ظاهرة الفكر كما ظهر الثاني في المنطق . أما في غير هذين الكتابين فقد اتخذ الجدل طابعاً جديداً يمزج بين الطابعين السابقين فصار تحولاً مباشراً للعالم وللإنسانية التاريخية إلى عالم الخلود الحى .

ولكن أهم جدل واقعي إنساني هو جدل ظاهرية الفكر . وهو جدل هابط في مقابل الجدل الثالث في الفقرة السابقة وهو الجدل الصاعد الذى يتحقق في صورة رفع وبقاء . وهذا الجدل الهابط جدل وثيق الصلة بالزمان والزمان عند هيجل — على حد تعبير كوجيف — زمان إنسانى أى زمان اجتماعى وتاريخى بل ان التاريخ وحده — فى نظر كوجيف — هو الذى يمكن فهمه جدلياً والذى ينبغى فى نفس الوقت فهمه جدلياً^(١) .

وتدفعنا هذه الدلالات الجديدة للجدل إلى النظر إلى موقف هيجل على أنه موقف مبني على مقدمات مختلفة تمام الاختلاف عن المقدمات السابقة عند كانط

1 — Kojève (Alexandre) : Introduction à la lecture de Hegel
p. 377

وفضلا عن ذلك يتيبن لنا في التوأن هييجل يتكلم من منظور جديد قائم بذاته . وهو منظور لا يمكن أن يخطئه القارىء لأول وهلة لأنه مؤسس على تفكير مختلف تمام الاختلاف فيما يتعلق بمبادئ المنطق التقليدى نفسها وهى مبادئ توكيدية^(١) .

والجدل عند هييجل هو التطبيق العلمى للتوافق مع القوانين الكمنة فى طبيعة الفكر . وسير الفكر على هذا النحو وفقا لقوانينه متوافق تماما مع تطور الوجود ذاته بحيث تصبح حركة الجدل هى الطبيعة الحقيقية لتعيينات الفهم والأشياء وبصفة عامة للمحدود^(٢) . ويتألف الجدل من حقيقة جديدة وهى عدم انفصال المتناقضات إلى أن تنتهى فى وحدة أعلى طبقا لقانون هذا الاتحاد أو فى مقولة تالية . واللعظة الجدلية هى التناقض ذاته والعبور من حد لآخر فى هذا التناقض .

الجدل عند هييجل بعبارة أخرى تجاوز باطنى تحضر فيه محدودية تعيينات الفهم وانفرادها على نحو ما عليها أى كما لو كانا نفيما لهما نفسيهما . ويتسم كل ما هو محدود بقابليته لأن يوضع جانبا أو أن يرفع رفعا بلغة هييجل . والعامل الجدلى بمثابة الروح المحركة للتقدم العلمى . ولعله المبدأ الوحيد الذى يمكن عن طريقه نفاذ الوصل والضرورة الباطنة إلى صميم المضمون العلمى والذى يعتمد عليه بطريقة عامة الإرتفاع والصعود الحقيقى — لا الخارجى البرائى — إلى ما فوق المحدود .

ويعلن كتاب هييجل عن علم المنطق فى نهاية الأمر نظام الجدل نفسه كما

1. Hegel : Enzyklopädie S. 32

2. Ibid. S. 81.

لو كان واقعة لا سبيل إلى أن يتخطاها الفكر (المقال) أو الوجود كما لا يمكن أن يخرجها عليها أو يشذ عنها لأن الجدل أو نظام الجدل هو الذى يحو الفوارق بين الوجود والفكر .

وإذا صح أن ثمة شبهة « منهجية » فى الجدل الميجلى فازالة الاختلاف بين الوجود والفكر هو كل ما يمكن أن يسمى بهذا الاسم فى الجدل الميجلى .



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina الفصل الثاني عشر

المنطق والتاريخ

عمد الأستاذ موريو Mure كتابي به عن «مدخل إلى هيجل» An Introduction To Hegel (١٩٤٠) إلى عرض فلسفة هيجل عرضا تاريخيا يظهر في النهاية مدى تغافل المنطق في هذه الفلسفة ويكشف عن دور المنطق كمفتاح للنسق الفلسفي الهيجلي بأكمله . وجاء كتابه عن « منطق هيجل » (١٩٥٠) بعد ذلك في أعقاب الكتاب الأول كنتيجة مؤيدة لنفس الفكرة وكتدعيم لنفس التفسير الذي يجعل من المنطق أداة أساسية للتعرف على مجموع الفلسفة الهيجلية ويحيل هذا المنطق إلى مفتاح يقود إلى الكشف عن كل دقائقها وعن كل غوامضها .

وكان قد ذهب نفس هذا المذهب من قبل في تفسير هيجل جورج نوبل في كتابه عن منطق هيجل سنة ١٩٣٣ . إذ حاول إظهار مكانة المنطق في فلسفة هيجل ولم يكتف بعرض منطق هيجل عرضا عاما وحسب . وأكد أن هذا المنطق لم يهب لفيلسوفنا هيجل قاعدة يبني عليها بناءه الكامل للعالم وحسب ولم يكن مجرد أداة أو منهج يستخدمه في هذا البناء . لم يكن المنطق كذلك وحسب بل كان أيضاً في أساسه الخطة التي ينبغي لهذا البناء أن يحققها والتي ينبغي أن تحدد سلفا كل نسبه وأبعاده . وعلى ذلك ليس المنطق هو أهم جزء في فلسفة هيجل أو الجزء الأساسي في هذه الفلسفة فحسب بل يحتوي المنطق أيضاً مقدما على النسق الفلسفي الهيجلي بأكمله .

ولا تخلو وجهة النظر تلك من وجهة بل ولعالمها حقيقة واقعة لا داعي

لمناقشتها أو محاولة معارضتها . وليس من السهل تنفيذها إذا شئنا معارضتها لأنها لا تشير إلا إلى حقيقة واقعة ظاهرة في كل طرف من أطراف الفلسفة الهيجلية . فإنك لا تستطيع أن تمضى خطوة مع هيجل بغير أن تكون قد مهدت لها التمهيد المنطقي الضروري الملائم لطبيعة هذه الفلسفة . وسبب ذلك هو أن هيجل قد حرص على تحويل الفلسفة بأكملها إلى منطق فأكد في الصفحات الأولى من كتابه عن علم المنطق أن الإنسان يفكر بطبيعته وفقاً للمنطق ، فالمنطق داخل إذن في طبيعة الإنسان الخاصة والعقل نفسه نسق في تقدير هيجل . وأكده هيجل باستمرار أهمية أن تصبح الفلسفة منطقاً .

ومعنى ذلك بعبارة صريحة أن المنطق هو الأول والآخر . فهو المجال المطلق لكل مفهوم ولكل دلالة . وهو إبداع وإحاطة في آن معاً لأنه لا يحيل إلى ما عداه . فليس فيه إحاطة بما عداه أو بشيء ما سواه وإنما هو إحاطة بذاته . ومن حيث هو إحاطة لذاته ولكل الأشياء فإنه يصبح وجوداً ومعنى في وقت واحد . وإذا صح هذا فلا محل إذن للدخول في مناقشة للرأى الذى يؤكده أهمية المنطق ووضعه الأساسى فى فلسفة هيجل .

وقلت من قبل فى كتابى عن « هيجل » ^(١) إن المنطق يحتل مكانة رئيسية فى مذهب هيجل الفلاسفى . ولكننا لانستطيع على الرغم من ذلك أن نغمض أعيننا عن حقيقتين هامتين أكدتا رأينا وموقفنا الأصيل فى تفسير هيجل ^(٢) فى كتابه عن المنطق نفسه .

فذلك الكتاب — أعنى كتاب المنطق — يبرز بوضوح وبإيمان فكرة

(١) الديبى . هيجل ص ٦٦

(٢) نفس المرجع ص ٤٣

العبور الانتقالى من اللامحدود إلى المحدود، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى نجد أن الهدف الأساسى الذى يرمى إليه هيجل فى كتاب المنطق هو تحقيق العبور الانتقالى من الصورة إلى المادة أو من الشكل إلى المضمون . وفى كلتا الحالتين نجد أن المنطق يقبع المحور الأكبر الذى تدور حوله كل فلسفة هيجل . فالمنطق من الناحية الأولى ينطوى على مجهود من أجل بلوغ الحركة الداخلية فى تجربتنا الروحية عن طريق الفكر العقلى البحت . وتتعاذل حركة الفكر العقلى البحت مع تسلسل الماهيات المجردة . (وهذه نقطة سنعود إليها مرة أخرى) وتزول المباشرة عن الموضوع وهو الخطوة الأولى فى ثالث الديالكتيك بمجرد إختفائه والإنتقال إلى نقيضه . أى أنه باختفاء الموضوع يصبح نقيض الموضوع قادرا على إبراز التعيينات التى كانت مباشرة فى الموضوع بصورة غير مباشرة وبطريقة عقلية . وبهذا تتحول الذهنية إلى شىء موضوعى فى نقيض الموضوع بدلا من تأكيد الجانب الذاتى فى الخطوة الأولى .

وهذه نفسها حركة التاريخ معبرا عنها بلغة المنطق .

ومن الناحية الثانية نلاحظ أن العبور الانتقالى من الصورة إلى مادتها الذى يسمى المنطق إلى تحقيقه هو نفسه تعبير عما أراد هيجل أن يؤكد من قبل من أن التاريخ هو إعلان الفكرة . وتظل هذه الفكرة مجردة إلى أن تنبت فى غصون التاريخ وهى نفسها ما يضمن الوحدة الداخلية فى المنطق .

فالفكرة تظل مجردة إلى أن تجد مضمونا عينيا تتحقق فيه هو التاريخ . والتاريخ لا يوجد وراء سوى الفكرة والفكرة مجردة . فالتاريخ هو ما قبل كل شىء إذا اعتبرناه أول مظهر عيى وأول تحقق موضوعى للفكرة .

ومن الممكن بعد هذا كله أن يتأكد لدينا أمر هام ثالث وهو أن مفهوم المنطق تأسس فى عقله جنبا إلى جنب ولحظة بلحظة مع مفهوم الظاهرية .

« فظاهرية الفكر » صدر سنة ١٨٠٧ ، وكان هيجل قد أشار سنة ١٨٠١ ، في بحثه عن « الفرق بين نسقي فيشته وشلينج الفيلسوفين » إلى بعض ما يكشف عن مفهوم « الظاهرية » كما أشار متحدثنا عن المنطق أيضاً سنة ١٨٠٢ في أول مختصرات نسقه الفلسفي (وقد أشرنا إليه في الفصل السادس عن تطور هيجل في حياته) إلى أن المنهج الحقيقي هو أن تصبح المعرفة مشدودة إلى أعلى أى أن ترد الفلسفة إلى المنطق ويرجع المضمون إلى الشكل .

والظاهرية هي العلم الوحيد الذي يظهر التقدم في غضون التطور أو في غضون التركيب الذاتي ابتداء من الهوية حتى الشمول وحتى المطلق عند تحوله إلى الموضوعية في الشمول المستكمل . والواقع أن مفهوم « الظاهرية » على هذا النحو كعلم لم يظهر فجأة في « ظاهرية الفكر » سنة ١٨٠٧ وإنما بدرت ملاحظة من قبل في الفرق بين نسقي فيشته وشلينج الفيلسوفين سنة ١٨٠١ كما قلنا^(١) .

وهكذا يتضح التقارب في المفهوم وفي العناصر الزمنية بين الظاهرية والمنطق^(٢) . بل ولا يمكن بلوغ المفهوم الحقيقي للفلسفة بغير تصور المنطق والظاهرية في آن معا . فالفلسفة من حقها أن تأخذ شكل المنطق وأن تهب نفسها صورة المنطق ذاته لكي تحتل مكانتها بين العلوم وتوضع في مصافها . ولهذا النقطة دلالتها الكبيرة في جوانب الفلسفة الهيجلية . فالفلسفة تأخذ شكل المنطق وتستعيره لتبدو كعلم بين العلوم . وهذا يميظ اللثام عن وضع الفلسفة الهيجلية وعن سر مطلقية هذه الفلسفة بالصورة التي تكلمنا عنها ويدلنا على أن المنطق هو نفسه منهج هذه الفلسفة — لا الجدل — وأن نفشى

1. Hegel: Werke-Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie — S. 269 (1932)

(٢) انظر مطلع الفصل التاسع عشر فيما يلي

المنطق وانتشاره وتوزعه في كل دقائق الفلسفة الهيجلية إنما كان بقصد تحويل هذه الفلسفة إلى منطق وبقصد الاستعانة بهذا المنطق على تدعيم الفلسفة تدعياً منهجياً يضعها في مصاف العلوم .

ولكن هذا لا يعني بحال أن المنطق هو أصل هذه الفلسفة أو النقطة الأساسية الجوهرية التي تدور حولها تلك الفلسفة . ويكفي أن نلاحظ منذ البداية أن المنطقي والزمني لم يفترقا قط ولم يتميزا قط في أى تجربة إنسانية وأن التجربة Erlebnis من الحس إلى الاستدلال تسقط بانقضاء الزمن . ويمثل التتابع في مجموعه بما ينطوى عليه من مراحل استدلالية الانقضاء الزمني أو الانزلاق الزمني . فالاستدلال هو انتقال زمني في نظر هيجل والعبور المنطقي والزمني يتلازمان كطابع مميز للتجربة الاستدلالية . ولا يلبث هذا النظام أن يحصل بذلك على معنى جديد . ولا بد من أن تفترض كل مرحلة من مراحل التتابع ما يليها من مراحل كما أن التابع لا يكون موضع تجربة قط كأنه يؤدي تماماً إلى حذف السابق أو بوصفه الغاء تاماً لما سبقه^(١) . ولهذا فليس هذا التتابع زمنياً فحسب بل منطقياً أيضاً . ويسمى ميوّر لذلك زمـانية منطقية^(٢) Logico—Temporal

وعندما تبلغ منطقية هيجل هذه الدرجة من الزمن وعندما يصبح الفصل عسيراً بين المنطق والتاريخ على أساس أن التاريخ هو تجربة البشر فضلاً عما قلناه سلفاً من تداخل المنطق والفلسفة عنده يكون من الطبيعي جداً أن يتكلم الباحث عن هذا الفيلسوف ولا تفارق سنان قلمه لفظة المنطق .

وقد تعجب يوماً أحد الفضوليين من الذين يطرقون خطأً مجالات الفلسفة

1. Mure (Y.R.G.) : Hegel's Logic P. 362

2. Ibid. P. 310.

من أخذنا بتفسير خاص لهيجل من وجهة نظر التاريخ في كتابنا عن هيجل زعمًا بأن أغلب فصول الكتاب تنصب على المنطق والنصوص الملحقة مأخوذة عن آخر أجزاء المنطق . ولا أعتقد الآن أنني في حاجة إلى أي رد على مثل هذا الكلام وإن كنت قد رددت عليه آنذاك بعبارة سريعة مؤداها أن سيطرة المنطق على أبحاث الكتاب — رغم تفسيرنا التاريخي لفلسفة هيجل — مردها إلى أن المنطق نفسه ثمرة خبرة وتجربة قوامها التاريخ . فالمنطق هو التاريخ من حيث انقضاله داخل أحداث الوقائع المتتالية المتطورة في تجربة الإنسان كالملاحظات عابرة منقضية أو كاستدلالات تنتهي بانتهاء وقتها . وهو الذي يحيل الفلسفة بأكملها إلى علم .

فالأصل إذن في فلسفة هيجل هو التاريخ ، وجاء المنطق لتدعيم هذه الفلسفة ولساندها . ولم يكن هيجل بمقادر على أن يترك لنفسه العنان فينطلق مع المنطقية الجامدة التي تجسم شبحها الخيف في ظلال الفلسفة الترنسندنتالية . ولم يكن من السهل بالنسبة إليه أن يدع نفسه ينساق وراء فلسفة كانط التي عاها فيذهب إلى اتباع منطقيتها بعد أن كانت قد تعرضت لانتقادات قوية من جانب هيردر Herder (يوهان جوتفريد هيردر ١٧٤٤ — ١٨٠٣) في هذا الصدد .

وكان هيردر أحد تلاميذ كانط الخالصين ثم تحول إلى خصم من أعنف خصومه . فقد رأى أن نسق كانط الفلسفي قائم على أساس من الشككية والتجريد المنطقيين وكأنما حيل بينه وبين الهواء النقي الطبيعي والحياة النامية في غضون التاريخ . وخص هيردر بعد ذلك الإنسان في كل ظروفه وأوضاعه الطبيعية باهتماماته الفلسفية . ومن أهم كتب هيردر بحثه عن أفكار في فلسفة التاريخ الإنساني Ideen zur philosophie der Geschichte den Menschheit (١٧٨٤ — ١٧٩١) وأحدث هذا الكتاب أثرًا واضحًا في كل من شلنجر واشليجل وهيجل . وهو الكتاب الذي عارض فيه كانط معارضة قوية

واضحة للعالم . وكان كانط يؤكد دور العقل والذهن في التاريخ نفسه ويضع الدولة المنظمة المعتمدة على الذهن كعلامة على الانتصار الختامي للعقل . أما هيردر فقد جعل الأساس الطبيعي أهم قاعدة أو الحجر الرئسي في كل تفسير ناسلي^(١) للظواهر الروحية . وبالإضافة إلى ذلك أحل هيردر المدد والعون الالهى الخارق محل العناصر العقلانية السكائمة في طبيعة الإنسان . وقد زودت الظروف السكونية والأوضاع الطبيعية والجغرافية الإنسان بقدرات تنظيمية موحدة وبمركبة آلية متناسقة وهيأت له طابعاً مميزاً خاصاً . وأبدى هيردر تحفظاً ازاء نظرية النشوء والتطور بقيت آثاره ومعالمه واضحة في فكر كل من شيلنج وهيجل .

ولم يكن ذلك هو الأثر الوحيد الذى تركه هيردر في الفكر الهيجلي لأن أثره كان واضحاً أيضاً في موقف هيجل من المنطقية الجامدة ممثلة في الترنسندنتالية الكانطية . وإذا كان كانط قد حصر كل شيء في ملكات الإنسان وحده وقدراته الفردية الخالصة فقد أبى هيجل هذا الوضع وانطلق بعيداً عن هذا الإطار . ولا شك أن هيجل أراد شكلاً أن يضع الله في موضع الإنسان . ولكن هذا لا يعنى سوى الخروج عن دائرة القدرات الفردية الذهنية المقفلة التى انحصرت فيها الدوجماطيقية الترنسندنتالية .

ومن المؤكد أن هيجل نظر إلى المطلق بوصفه الوحدة التركيبية الأصلية التى نبعت منها « الأنا » من ناحية والعالم الخارجى من ناحية أخرى عن طريق

(١) ناسلي هنا تعنى Genetic والواقع أن هذه اللفظة لاتزال أصبح ترجمة للمعنى المقصود من الألفاظ الأجنبية لأنها تعبر عن مجموع العمليات المتتابعة فى تطور شيء من الأشياء ولا تشير إلى منبتها : أعنى أن ناسلية أصبح لفظه للتعبير عن العمليات المتطورة فى هيئة تتابع . أما تكوين فتختلط عادة بالفاظ أخرى مثل Composition constitution Formation كما تشير عادة إلى التوزع العرضى لا التتابع الطولى .

التميز ثم يعودان إليها في شكل وحدة . ولكن المهم هنا أصلا هو معارضة
الكانطية والانصراف عن عالم الذات المقفل المحدد بمسكات الإنسان
المنطقية الصحيحة .

ويتمدد هيجل في هذا الموقف بالذات أن يستبعد كل ما يفصح عن شبهة
قبليّة *a priori* . ويهدف أصلا في منطقته إلى إسقاط شبهة النفسانية التي
تنسب أحيانا إلى فلسفة كانط^(١) والتي تسودها بصورة من صورها البدائية
الأولى . فالمنطق عند كانط استخدام صحيح للعقل والفهم عامة وفقا للمبادئ
القبليّة . وكان كانط قد نظر إلى التصورات المنطقية بوصفها رسوما تخطيطية
أو مجسمات ناتجة عن تطبيق ماسكة الحكم على الواقع . وأخذ سرس *Serrus*
في كتابه عن « الحساسية المتعالية والعلم الحديث » على عاتقه مهمة الكشف عن
أبعاد الاتجاه النفساني المنطقي ممثلا في مبادئ كانط المنطقية^(٢) . فتعرض لما
جاء على لسان كانط من نقد لفكرة آلية الذهن وميكانيكية العقل البشري .
وشرح سرس رأى كانط في مذهب صور العقل القبليّة وفي الرسوم التخطيطية
بوصفها جنوحا ونزوعا نحو النفسانية المنطقية . وأظهر التعارض بين المنطقية
البحثة وبين موقف كانط وتمسكه بمنظوره الخاص فيما يتعلق بنظرية العدد
والقياس التقليدي على أساس حرص كانط على استبقاء علم النفس كعامل مساعد
على فهم المعرفة والذاتية الانسانية وعلى ادراك أبعاد المبادئ الرياضية والعقلية
إدراكا سليما^(٣) .

1. Sarrus (Charles) : L'Esthetique Transcendantale et la Science moderne p. 180 - P. 60

(٢) الديدي: النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل ص ١٠٤

(٣) راجع كتاب سرس المشار إليه في الصفحات من ٩٦ — ١٠١

فكان هيجل يهدف إلى إسقاط كل الشروط النفسية أو الفردية التي جعلت النقدية الكانطية تفسر العقل كوحدة موازية للأشياء الطبيعية ومناقضة موضوعيا للطبيعة ككل موحد^(١). ودفعه هذا إلى تأكيد دور المنطق بصورة جديدة حتى يضمن عرض العقل ككل في جملة أوضاعه ومظاهره الفعلية بوصفه عالم العقل الذي يتبدى ويتجلى في تكويناته المحققة الخاصة بالمعرفة المعقولة وبالفعل في مجالات الفن والحياة والدين وليس بوصفه إمكانية مجردة أو أرضية ضيقة موقوفة على المستوى الفردى في النماء والتطور . وهكذا نبلغ العقل فينا أو في العالم من حولنا وبحكم اختلافه إلى حد معين هنا وهناك يصبح هذا العقل بؤرة لنظامين مختلفين من حيث المظاهر الخاصة بكل مستوى من المستويين . وليس للفلسفة بحال من الأحوال أن تقتصر على العالم الخارجى وحده أو على عالم العقل وحده ولا بد أن تشغل نفسها بكلا المجالين معا . ولكى يمكن استغلال المنطق كمنهج أساسى لتحقيق هذا الهدف الفلسفى الكبير كان من الضروري أن يتعرض المنطق الهيجلى لتغيير حاسم . ويتلخص هذا التغيير فى ضرورة أن يفترض المنطق مقدما عملية كاملة من البداية الشرطية التى تبدو بسيطة بساطة متناهية ومقبولة بصورة كلية حتى المبدأ اللامشروط الذى تنطوى عليه تلك البداية وتمهد له أو تقرضه مقدما مهما كان طول مسافة الطريق إليه .

فإذا كان أرسطو قد أكد منذ زمن بعيد أنه لا شئ فى الذهن إلا ما كان مصدره الحواس *Nihil in intellectu quod non prius in sensu* كان الحس والشعور بالتأكد كيد مرتبطين ارتباطا قاطعا بالتجربة . أو بعبارة أخرى لا شك فى أن واقعة الحس والشعور هى واقعة التجربة ذاتها . ولهذا ليس للمنطق أن يقسم العملية أو أن يقتصر على جانب منها دون جانب . لا بد للمنطق فى

1. Wallace (W.) : Prolegomena To Hegel's Philosophy P. 209.

نظر هيغل أن يفترض مقدماً عملية كاملة ذات بداية مؤقتة كلية بسيطة وفرض ختامى منظر ومتضمن سلفاً في البداية . فواقعة التجربة وحقيقتها هي التي تدعم وتساند الصدق المؤدى في التعبير الخاص بها على نحو غير متكافئ بالفاظ الحس والإدراك . إذ لا يحدث تطابق بين الواقعة والتعبير عنها بعبارة الحسوس ومع هذا — أى برغم هذا الاختلاف بين المجالين — تقوم الواقعة التجريبية بمساندة ودعم الصدق الوارد في ذلك التعبير بشأنها . وتنطوى مبادئ الاحساس ذاتها على الحكم والفكر والاستدلال ، ولا تحتاج إلا إلى كشف النقاب عنها وإقرارها . وتأتى ظاهرية الفكر لتحقيق هذه الاكتشافات وللقيام بهذه الجولة الكشفية وكأن المنطق والظاهرية قد بزغا بفهم وميها للمستحدثين لدى هيغل في آن واحد أو في مواعيد متقاربة على حد ما قلنا من قبل .

فالظاهرية هي الرحلة الكشفية التي يتم بها تحقيق معنى المنطق الهيغلى . إذ أنها تعتمد إلى تتبع خط السير وشق الطريق المرسوم وتبرير عملية الانتقال والعبور في هذا الطريق ابتداء من النقاط الضعيفة والمبادئ الناقصة الخاصة بالحس والحواس حتى الفكر الخالص أو الوعى المطلق مع ما بينهما من أحوال العلم والأخلاق والدين المختلفة التي تتعلق بتفسير التجربة والتعبير عن مجموع الحقيقة الذى تشغله وتحققه .

والظاهرية بهذا المعنى ليست بالتأكيد تاريخياً للفكر الفردى أو تسجيلاً تاريخياً للملامح العقل الفردى . وليست أيضاً بحال مجرد تاريخ للعملية الذهنية الخاصة بتطور الجنس البشرى أو بزموه . بل تقوم الظاهرية بمزج كلا الأمرين معاً . أى أن الظاهرية تاريخ للفكر الفردى وللتطور ذهنى للجنس البشرى في آن معاً .

وأراد الكثيرون أن يذهبوا إلى خطورة اعتبار هذه المهمة — مهمة علم

الظاهرية — عملية تاريخية محضة أو دراسة قاصرة على الجانب التاريخي . اهتم الكثيرون باستبعاد هذا الخاطر وحرصوا على تأكيد أن علم الظاهرية ليس دراسة تاريخية خالصة ولا يمثل بحال دراسة على المستوى التاريخي البحت . ولكنهم تجنبوا الإشارة إلى الدلالة التاريخية الخاصة بالفكر في تطوره وتجربته وفي نزوعه وتحوله مع أنها الأصل في المنظور الهيجلي بأكمله . أو بعبارة أخرى لا يمكن أن يكون التاريخ كتاريخ عنصر الاهتمام الرئيسي لهيجل . ولكن التاريخ هو معنى التجربة وبجهاها وهو مصداق التوافق بين عالم الفكر وعالم الحقيقة واستمرار معنى العقل في الواقع الفعلي ومحمل المهاد والمبادئ من جيل إلى جيل . وذلك هو ما تود الظاهرية أن تشير إليه .

وإذا كانت التجربة هي الأصل في كل شيء فالتاريخ هو حضور التجربة في كل وقت . وكل منا يمارس التجربة بنفس الطريقة التي مر بها من سبقونا من الأفراد . ولذلك فتجربة الآخرين في الماضي حقيقة تاريخية ذات دلالة وذات تأثير وفاعلية . والماضي هو سجل كل الدروس التي علينا أن نستوعبها لنواجه مستقبلنا ونحقق التطور . وليس حسب الماضي أو التاريخ المنصرم أن يحتوى على سجل التجارب والأحداث الفكرية الهامة وإنما من شأنه أيضاً أن يبرزها جميعها على نحو ما كانت حية ماثلة في وضعها التاريخي بحيث يجعلها حقيقة فعلية ويحيلها إلى شيء حي .

وإذا كان مفهوم المنطق قد اقترن بظهور معنى علم الظاهرية عند هيجل فذلك لأن الشاغل الأكبر لهيجل في كل الأحوال كان هو التاريخ نفسه كعنصر أساسي في نسقه الفلسفي وكمحرك أصيل وموجه أكبر لسلك تفصيلات النسق وجزئياته . وأدى هذا الوضع إلى إيجاد معالم واضحة على صفحات الفكر الهيجلي وتشكل من التاريخ مقوم فعال أحدث هذه المعالم نفسها وحدد خطوطها

كما صار هو نفسه حركة تجمع بين المنطق والجدل والزمن والتجربة .

فالتاريخ من شأنه أن يحفظ تجارب العقل والمعرفة ومن شأنه أن يعكس كل أوجه التغير التي تنقلب الحقيقة وأن يعيد نفسه ولا يعيدها في آن معاً .
فيكون مجرد تتابع مكرز رتيب ويكون في الوقت نفسه خلقاً جديداً وابتكاراً وفردية فريدة . فالتاريخ يجري والأحداث تترى ولكن التميز والأختلاف لا يكف عن ملاحظة كل شيء ويتحقق التنوع عندما تعود الوقائع من جديد ولكن بحدود وأطراف أعلى وأرفع في الدرجة وفي مستوى أشمل وأعم من المعاني . فكل درجة تتلقى تعبيراً أنسب من سابقتها وكل خطوة تحقق معالم أرق مما حققته سالفها إلى أن يتم استيفاء النماذج المركبة من الأنماط ذات الخصائص السامية .

وذلك هو السياق الإيقاعي للأحداث . وهو نفسه حركة الإيقاع التي أطلق عليها هيجل اسم الديالكتيك أو الجدل . ففي كل حد من حدود الفكر عناصر ثلاثة: التحدد الأول الأصلي ثم الخصام المنازع النقدي ثم الاتحاد عندما يجتمع الطرفان الأول والثاني ويمد أحدهما من الآخر ويتشكلان تشكيلاً موحداً جديداً .

ولو أعدنا النظر مرة أخرى في فلسفة هيجل لوجدناها قاصرة على تحقيق مهمة واحدة هي اظهار أن الحقيقة ليست مجرد حشد عارض عابر وأنها ليست أيضاً توالداً واضمحلالاً لانهايين . مهمة الفلسفة هي أن تبرز على أن الحقيقة ليست على هذا النحو أو ذاك وإنما هي على العكس من ذلك كل موحد منتظم بالضرورة ومكون من عناصر أساسية منظمة هي أوجه ومراحل لنشاط حيوي فريد مكون لذاته وبلا زمانية هو ما نسميه بالفكر أو بالنفس (الروح) .

أو بعبارة أخرى لا تعنى الفلسفة إظهار الحقيقة كمجرد حشد عارض أو كمجرد توالد واضمحلال مستمرين وإنما تعنى إظهار الحقيقة ككل موحد منظم نظاماً ضرورياً ومؤلف من عناصر مرتبة تقوم مقام المراحل بالنسبة إلى نشاط الفكر (النفس — الروح) الحيوى الفريد المكون لذاته بذاته والخالى من من الزمن أو الزمانية .

والتكون الذاتى هو الظهور الذاتى أو التجلى والتجلى بدوره هو الوعى الذاتى وهذا الوعى الذاتى وحده عبارة عن نشاط حيوى كامل . وهذا النشاط الحيوى هو التفكير الجدلى (الديالكتيكى) . والتجلى بمثابة دورة تقديمية تتحدد ذاتياً بما لا حصر له من الموضوع ونقيضه ومركب الموضوع ونقيضه حيث يقوم نقيض الموضوع بدور النفى المتوسط من ناحية والنفى الذى يتولى أمر التعيين من ناحية أخرى فيكون الضد والنقيض معاً بالنسبة إلى الموضوع . وكل مركب موضوع هو لقاء تلك الأضداد المتقابلة فى تعريف كامل .

ولا يصبح هذا الجدل تعريفاً ذاتياً صريحاً ظاهراً إلا فى أعلى أشكاله وأرفع أنماطه عندما يتحقق فى التفكير الفلسفى . أو بعبارة أخرى لا يتوفر لهذا الجدل تحديد ذاتى بصورة صريحة ظاهرة خارجية إلا عندما يصبح فى أعلى مستوياته . ولا يتيسر له تحقيق هذا المستوى فعلاً إلا بالتفكير الفلسفى فالروح تتقدم من خلال الصور الفكرية بأن تعتمد إلى حذفها شيئاً فشيئاً . الروح تنفذ من خلال الصور الفكرية وهى تأخذ شيئاً فشيئاً فى التناكر لهذه الصورة واحدة بعد الأخرى . هذه الصور الفكرية هى عبارة عن :

١ — صور بمثابة تعريفات ذاتية صريحة ظاهرة خاصة بالروح كالمقولات مثلاً .

٢ — صور الطبيعة وهى الصور التى تصبح حقيقية كلما تم حذفها وانكارها

بالتدريج من نشاط الروح على الرغم من أن الطبيعة هي نقيض الروح الجدلى والشرط الذى لا غنى عنه لأى ظهور ذاتى أو تجل ذاتى للروح .

٣ — صور الروح ذاتها التى لم تصبح بعد الفكر الفلسفى الصريح الظاهر الذى تتسلىق من داخله وتبلغ الأوج الأعلى عن طريقه . وهذه أيضاً تشبه صور الطبيعة فى أنها لا تصبح حقيقية إلا إذا تم حذفها داخل الفكر .

ولا يفوتنا أن هذه الصورة العليا لا تنقص شيئاً عن المجموع الشمولى للروح المكون من الصور السفلى التى تقوم بحذفها . فالصورة العليا هي النشاط الحيوى الشامل للروح . وليست الصورة العليا (ذلك التحديد الذاتى الصريح الظاهر فى الفكر الفلسفى) هي مجرد الفلسفة بوصفها الأوج الأعلى فى الروح العينية أو الفكر الفلسفى الذى يصرح عن نفسه ويشرح نفسه عن طريق المقولات وحدها . بل الصورة العليا هي التوضيح الذاتى الكلى الموحد الخاص بالفلسفة فى كافة المقولات وصور الطبيعة وصور الروح العينية وعن طريقها جميعها .

وسبق أن أشرنا إلى أن النفى يلعب الدور الرئيسى فى الجدل وإلى أن ثالث الجدل هو أبسط مستوى عقلى Minimum rationale يمكن أن يتحقق بالفعل . ومهما قلنا فى صيغة الجدل على شكل موضوع ونقيض موضوع ومركب موضوع ونقيضه فسيظل الأمر خالياً من الذاتية ما لم يتمثل فى إيجاب ونفى ووخدة من الإيجاب والنفى^(١) ، والنفى هو الأساس وهو الذى يحقق أبسط قدر ممكن من المعقولة فى صيغة الجدل وهو هو الزمن . فالنفى هو الزمن على حد تعبير هيجل إذا ما وضع لذاته^(٢) . والزمن فوق هذا هو الصيرورة مدركة

1. Mure : Introduction to Hegel ch xi * 3. 2

2. Hegel ; Enzyklopädie ... * 257

حسيًا من خلال الاختلافات الجارية بوصفها اختلافات مؤقتة مرتبطة بكل لحظة من اللحظات التي تجري فيها^(١).

ولكي نشرح صلة النفي بالزمن نقول إن هيجل يجعل من التناقض في نسقه الفلسفي مقولة الماهية . أى أن التناقض هو مقولة الماهية في النسق الفلسفي الهيجلي . فالماهية كما قلنا في الفصل العاشر من هذا الكتاب (فيما سبق) نفى للوجود المباشر . وهى بهذا توسط Vermittelung مطلق أو سلب مطلق وهما نفس الشيء . ولهذا يبدو الوجود المباشر في علاقته بالماهية كأنه ماض محذوف وقائم في نفس الوقت ، ولكنه ماض خال من الزمن . ولهذا لا يلبث الوجود من وجهة نظر الماهية أن يصبح مجرد مظهر Schein ، أى أن الوجود يصبح مزدوجاً عنى هوية واختلافاً معاً . والاختلاف مؤقت مرتبط باللحظات التي تجري فيها ويوحى بالضرورة المحسوسة أى بالزمن . أما إذا انتقل الوجود إلى الماهية لم يعد الحقيقي هو المباشر بل يصبح الحقيقي هو التوسط . والتوسط هو النفي وهو التعمين^(٢) . والنفي بدوره إذا ما كان وضعه « لذاته » كان هو الزمن كما قلنا منذ قليل .

والواقع أن هيجل يفسر التناقض هنا فلسفياً (بوصفه مقولة الماهية) على نحو ما يظهر في المنطق الصورى وفي فلسفة الحس المشترك على السواء . كما يتمثل في العلاقة بين أ ، لا - أ اللذين يستبعد أحدهما الآخر ويوجدان انقساماً يستحيل معه أن يحمل كلاهما معاً على شيء من الأشياء ويكون حملهما برغم ذلك صحيحاً مفظفياً . فالتناقض هو الماهية . ولكن التناقض بالمعنى الأوسع هو التناقض الجدلى بالذات من حيث هو كذلك وهو التناقض الذى يميز بطابعه كل تقابل

1. Ibid. * 258.

(٢) الديدى : هيجل ص ٧٦

بين الموضوع ونقيض الموضوع في النسق الفلسفي السكلي الموحد . وتناقض الماهية يكون هو نفسه - منظوراً إليه من داخل النسق الفلسفي الهيجلي - مركب الموضوع ونقيضه من التنوع والتضاد .

ولا شك أنه من الصعب تقدير هذين للمعنيين الخاصين بالتناقض كما وضعهما هيجل ، فالتناقض في المعنى الأول هو الطابع المميز لكل تقابل بين الموضوع ونقيض الموضوع في النسق السكلي الموحد . وهذا هو التناقض الجدلي . والتناقض الخاص بالماهية يكون - منظوراً إليه من داخل النسق - هو نفسه مركب الموضوع والنقيض من التنوع والتضاد . فكيف يتأيد هذان المعنيان ؟ .

والواقع أن المتناقضين في مجال « الفهم » هما عبارة عن محولين يتساويان في تمييز الطابع الخاص بشيء واحد معين محدود لا يمكنهما أن يحملا عليه معا في وقت واحد . فالمتناقضان في مجال « الفهم » من مستوى واحد ولا يؤدي أحدهما إلى تطوير الآخر وتنميته عن طريق مناقضته .

أما التناقض الجدلي فهو من مجال « العقل » لأنه ينتمي إلى كل ثالث جدلي يربط التعميمات Bestimmungen الخاصة بالنشاط الحيوي النامي الذي يعتمد إلى التوفيق فيما بينها وهو بصدد إصدارها وإطلاقها . وهنا لا يكون المحمولان المتناقضان من نفس المستوى . ولذلك لا يلبث النفي أن ينمى الإيجاب ويطوره عند تعميده فضلاً عن أن الموضوع يقبل كلاماً من النفي والإثبات معاً لأنهما لا يحصران على التسابق فيما بينهما على تمييز الطابع الخاص به من حيث هو كيان قائم . والواقع أنه ليس كياناً قائماً وإنما هو نشاط حيوي . والتناقض الجدلي نفي يتنوع تعبيره من ثالث جدلي لآخر . أي أن التناقض الجدلي يبقى كنفى في ثالث جدلي مهما تنوع وتغير تعبير ذلك النفي .

ويلاحظ أن التناقض الجدلي ليس علاقة بين حالات سكونية متقابلة وإنما

هو سلب أى تناقض نشيط حتى يتحرك نحو مركب الموضوع ونقيضه . ولما كان هذا التناقض النشط الحى هو التعمين الذاتى للروح فهو لا يقصر كلية دون مركب الموضوع ونقيضه ، وعلى هذا فالتناقض والتوافق يتخللان معاً كل مرحلة من مراحل الجدل ويعمان كل وجه من أوجهه .

والزمن هنا هو الانعدام أو الزوال السلبى الخالص للشيء المحدود . أما جدلياً فهو نفى هذا السلب (الزوال) لأنه النفى الذى يتناول الروح كفسكر مزود بالتعمين الذاتى تزويداً حراً . أى أنه الأبد نفسه .

وبطبيعة الحال لا يمكن أن يفوتنا هنا ما يقصده هيجل برغم ما فى عباراته من شطحات بعيدة . فالقصد هو اقتباس معنى الأبد لزمانية الجدل المتكرر إلى مالا نهاية . والثابت فى كل مرة مهما تنوع وتغير تعبير ذلك النفى الوارد فيه . ويكاد يستحيل التناقض الجدلى فى داخل الثالوث إلى واقعة دائمة أبدية .

والزمن بهذا المقياس هو السلب الذى يشمل المراحل المتدرجة والتناقض الناقى من ذاته لى يلحق بمعنى الأبد .

وإلى هنا يتضح بما فيه الكفاية مدى تغلغل الزمانية والزمانية التاريخية بالذات فى كل وجه من أوجه الفكر الهيجلى . فقد اقتنع هيجل اقتناعاً أساسياً أصيلاً ثابتاً بأن التاريخ وحده هو مجال الفكر . فالفكر لا يكون هو نفسه إلا إذا تخلص من سكون الماضى مع إعادة بنائه وتدبره من أجل التطلع نحو ما يحمل من صفات الأبد فى الدوام والاستمرار والحياة ، ومن قال الزمانية قال التاريخ وقال التطور والتقدم الروحى والتحول العظيم الشامل للوجود فى صيرورته .

ولم يكن هيجل يقدر أن المستقبل سوف يأتى بنظرية داروين فى النشوء والارتقاء بنظرية ألكسيس كاريل فى الزمانية العضوية أو الزمن العضوى .

ولذلك فقد نظر إلى الطبيعة المضوية على أنها بغير تاريخ لأنها مجرد تكرار رتيب خالص .

والواقع أن التاريخ في نظر هيجل شيء واحد فقط وهو ما يهدف إلى استمراره هو نفسه في حد ذاته بحيث ياتى بنهايته ويبلغ غايته من خلال تطوره .
وتلك في الواقع هي فلسفة هيجل بأكملها .

الفصل الثالث عشر

ظاهرية الفكر

ليس هناك أصح من الفصل السابق كمقدمة لهذا الفصل . فنحن ندرك من خلال السطور الأخيرة في الفصل الثاني عشر عن « المنطق والتاريخ » حقائق كثيرة وهامة تغنى عن الاعداد والتكرار وتمهد لهذا الفصل الجديد عن ظاهرية الفكر . وقد استطعنا فيما تقدم أن نتوغل في مذهب من أجل استكشاف أبعاد الفكر الهيجلي بطريقة تغنيها عن الحاجة والاقناع وتجعل ما سنقوله هنا أشبه ما يكون بالمسلمات .

والسؤال الأول الذى نسأله لأنفسنا هو لماذا نقول « ظاهرية الفكر » ولا نقول « ظاهرية الروح » أو « ظاهرية العقل » ؟ .

وكان الدكتور عبد الرحمن بدوى قد استخدم اسم « ظاهرية الروح » لأول مرة منذ شرع يتكلم عن هيجل في كتابه عن الزمان الوجودى ومنذ صرنا نعى كلامه في كتبه أو نتلقى محاضراته بالجامعة كطلاب بقسم الفلسفة منذ سنة ١٩٤٥ وفى بعض الأحيان أطلق الدكتور بدوى عليه اسم ظاهريات العقل في كتابه عن شلينج سنة ١٩٦٥ (ص ٨٦) وتبعناه في استخدام هذا الاسم بلا أدنى تردد حيث لم يكن هناك موجب للتدقيق في استعمال اسم سواء . ولكن عندما عرضت المشكلة وأنا بصدد تأليف كتاب عن هيجل (صدر سنة ١٩٦٨ عن دار المعارف بالقاهرة) وجدت الأصوب أن يكون اسم « ظاهرية الفكر » هو الترجمة الخاصة بكتاب هيجل المسمى : Die Phänomenologie des Geists واستبعدت بعدها اسم ظاهرية الروح .

ويعلمنا هنا أن نقاش اختيار الاسم الأنسب بهذا الكتاب للمال من ارتباط وثيق بوضع فلسفي كامل من صميم النسق الهيكل ولما له من دلالة تاريخية وفكرية بالنسبة إلى هيكل وعصره وعلوم زمانه . ويكفي فيما أعتقد أن نشرح اسم هذا الكتاب — كتاب « ظاهرة الفكر » — لنقف على حقائق هامة وجلية وذات أهمية بالغة .

والواقع أن مناقشة المعنى الخاص ببعض الألفاظ لدى هيكل ليس بدعاً وليس غريباً عن أى كلام متعلق بفلسفته . فكثيراً ما تعرضت هذه الألفاظ للتحليل الطويل وكثيراً ما علق عليها الكتاب والمفسرون لفلسفته . ولوحظ على ألفاظ هيكل ملاحظات عديدة ولا تزال مناقشتها مما يؤدي إلى القاء أضواء على جملة آرائه وبما يعكس الكثير من كوامن هذه الفلسفة ويزيل الحجب عن أسرارها . وليس تطرقنا إلى هذا الجانب مما يبدو غريباً أو جديداً بالنسبة إلى الكلام عن هيكل بعامة . ولا يلبث أى باحث ممن يتناولون فلسفة هيكل بالتحليل أن يجد نفسه مسوقاً إلى الدخول في مناقشات خاصة بالألفاظ التي استخدمها هذا الفيلسوف من أجل تجلية بعض الأفكار والآراء المتوقفة على وضوحها .

وترجع المشكلة في الأصل إلى أن هيكل نفسه لم يحاول أن يشتق ألفاظاً مستحدثة تلائم المعنى المحدد الذي يقصده . واعتاد في الغالب أن يمد يده إلى أقرب لفظ شائع مستعمل قديم فيدمغه بطابع جديد تماماً ويعطيه مسحة طازجة متألفة ويفرض علينا أن نستوعبه بمعناه كاملاً وأحياناً شئناً متابعته فيما يذهب إليه من رأى . وقد تكرر ذلك فيما يتعاقب ألفاظ كثيرة متداولة في الفلسفة الهيكلية وفي كتب الشراح والمفسرين مثل لفظة « فكرة » ولفظة « الروح » ولفظة « الامثال » ولفظة « التجربة » وغيرها . وأدهى من ذلك وأمر أن هذه الألفاظ سرعان ما انتقلت إلى لغات أخرى تطوعت من قبلها

بإسباغ الغموض على غموضها بما أعطتها من مقابلات لفظية عتيقة بنفس الطريقة لمواجهتها في مكنون معناها المتطور في فلسفة هيغل والالتقاء مع دلالتها الفلسفية الجديدة في زبها التقليدي القديم . وعندما حاول البعض إعطاء هذه الألفاظ كلمات جديدة صارت التعبيرات غريبة وفقدت علاقتها بسياقها الأصلي وصارت كالنبت لأرضاً قطع ولاظهراً أبقى .

واستحدثت الفلاسفة المحدثون طريقة أخرى لتلافي هذه الصعوبات التي خلقها هيغل . فصاروا يشتقون لفظاً جديداً لكل معنى طارىء منها كان الاختلاف بينه وبين ما عده ضئيلاً للغاية . وظهرت هذه العادة الجديدة في التعبير عند هيدجرو عند سارتر . وصارت الفلسفة أمام مشكلة استيعاب هذه الألفاظ الحديثة من أجل استخدامها والاستفادة منها . ولكنها بقيت غير ذات فاعلية لاقتصرها على فلسفات شخصية بحثه لم تستطع بعد أن تذوب في لغة الكلام الفلسفي العادي أو لغة التعبيرات الشائعة السائدة في معظم دوائر الفكر .

أما هيغل فكان يحاول دائماً أن يمضي في نفس خط السير التقليدي مع فرض المعنى الجديد على اللفظ القديم المستهلك . وكانت براعته لا حدها في اصطلياد الألفاظ لأنه كان يومهم الكثيرين بأنه يقول كلاماً مكرراً معاداً وأنه يمضي على سنة السلف الصالح في حين يقوم بتضمين هذه الألفاظ القديمة معاني جديدة هي الأصل في الثورة الفكرية التي صار يمثلها في عالم الفكر اليوم بعد أن مضى عليها أكثر من قرن ونصف من الثورة الفكرية المتصلة .

واللفظ الألماني Geist يشير الى الجانب الثالث من جوانب الفلسفة الهيجلية فالجانب الأول هو جانب الفكرة idee أو للنطق (أى المطلق) والجانب الثاني هو الطبيعة Natur أو فلسفة الطبيعية (أى المتخارج في الزمان والمكان) والجانب الثالث هو الروح Geist أو العقل (أى ما يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الإنساني)

وتعني Geist الروح . ولكنها تعني أيضاً العقل والذهن والدعابة والخيال والمعمورية والفكر والمزاج والملاهيّة والشبح والنفس (بفتح الفاء) والنيات والمقاصد وروح القدس .

والنقطة هي جعل هذا اللفظ الفلسفي العتيق فأشار به أحياناً إلى الروح وأحياناً أخرى إلى الفكر وأحياناً ثالثة إلى العقل . وقد يكون قصده منها الذهن أحياناً أخرى كثيرة . ولا يمكن أن يقرأ هذا اللفظ في فلسفة هيغل مرة واحدة وإلى الأبد في كلامه ولا يعقل إطلاقاً أنه يشير إلى معنى موحد في كل المناسبات . بل يفهم هذا اللفظ حسب السياق في كل مرة بمناسبته التي يدل عليها ويشير إليها . ومن المعتاد أن يدل هذا اللفظ على الروح إذا كان يعبر عن الشمول الجماعي للإنساني وعلى العقل بالمعنى الوظيفي العضوي وعلى الفكر بالمعنى المبتطقي الميتافيزيقي العام الذي يقرن بين الفكر والحقيقة . وقد تشعبت فكرة « الجايسست » هذه أكثر فأكثر تحت تأثير المصطلح المسيحي في العهد الجديد^(١) . وأخطر شيء هو قراءة بعض المؤلفين العرب ، ممن لا يميزون مناسبة كل لفظ فلسفي عند هيغل فيعممون استخدام لفظ واحد لكل ظروف الكلام في أي سياق .

وأول ما يقصد إليه هيغل من استخدام لفظة geist هو أن يشير بطبيعة الحال إلى واحد من المعاني الثلاثة التي تتألف منها فلسفته . ولكن هذه اللفظة تعني أكثر ما تعني ما ليس ذا طبيعة مادية أو ليس بمادة على نحو ما يرد على ألسنتنا عادة حين نفرق تفرقة مطلقة بين الروحي والمادي . والروحي هو عالم المعايير والمعاني والقيم والدين والثقافة والنظم الشاملة والفنون والفلسفات والقانون . والتاريخ

(١) فيما يتعلق بمعنى Geist انظر كتاب هايم (R. Haym) عن هيغل وعصره من ١٠٠ — Hegel und seine Zeit (1927)

قبل هذا وبعد هذا هو التسجيل المعنوي التجريبي لكل هذا العالم الروحي .
فلا تتصف بالتاريخية بالمعنى الصحيح إلا المجموعات البشرية التي تقوم بتأصيل
العلم الخاص بصيرورتها^(١) . ولا يمكن أن تصبح حقيقة الماضى فى متناول اليد
إلا إذا ارتفعنا إلى مستوى المطلق أى مستوى الروح . وذلك لسبب بسيط وهو
أن حقيقة الماضى تغيب عنا إذا اعتقدنا فى أنفسنا المحدودية والحتمية^(٢) .

ولا يفين عن بالننا هنا أن مذهب هيكل هو فى الواقع فلسفة تاريخ . فهو
يأخذ بالنهاية دائماً ويحرص على البقاء فى مستوى ما تحقق بالفعل^(٣) . ثم إنه
يسجل التقدم الزاحف عن طريق ما يتوالى ويستجد كلما تتبع الراوى (المؤرخ)
الصيرورة المؤلفة من أكبر عدد من الشخصيات بعيداً عن الأحداث نفسها^(٤) .
فالتاريخ كما قلنا من قبل هو التاريخ الإنسانى .

وفى العادة كانت فلسفات التاريخ فى الغرب بعامة تنبع من المسيحية ذاتها
وكان معنى التاريخ مأخوذاً من عقيدتها . وتلك مأخوذة تسرى بالذات على
الفكر الهيجلى لأنه كان أشد ارتباطاً بالدين المسيحى من سواء من المفكرين
والفلاسفة . ومن أيسر الأشياء أن نكتشف أصولاً عديدة لفلسفته فى الدين
المسيحى . وسواء كان هيكل فى النهاية مؤمناً أو مجرد فيلسوف بارع فقد
استطاع أن يستفيد من نتائج الدين بضمها إلى فلسفته كما استطاع أن يضمن
الارتباط بالتاريخ وتأصيل منحناءه الروحى المستحدث . وكان هيكل فى الغالب
يقرن كل شىء بالله لإعطاء فلسفته طابع الفلسفة المثلى الرسمية ولاسباغ روح
التمسك بالدين على كل جوانب فكره ولنعزى آرائه وتقويتها ضد كل الاتجاهات

1— Aron (Raymond) : Introduction à La Philosophie de
l'histoire p. 44.

2— Ibid p. 102.

3— Ibid. pp. 285—286

4— Ibid. p. 288.

التوكيدية وفلسفات التنوير والنزعات الطبيعية والمادية التي أراد أن يقف بمنأى عنها ويحفظ مكانته مستقلة إزاءها ويكون في الوقت نفسه موضع حظوة وتقدير من أصحاب الشأن . ولذلك فمن السهل أن نكتشف مكانة التاريخ بالنسبة إلى تفكيره الفلسفي إذا عرفنا أنه كان يرى في سير التاريخ تعبيراً عن المجهود الذي يشد الله به اللا وجود إليه بعد أن منحه الوجود وهو يخلق العالم^(١) .

وكما أن فلسفته قد نبئت كذهب في التاريخ من داخل الدين فقد أسس الفن والدين والفلسفة جميعاً بدورها على الحضارة القومية الألمانية وعلى العقل الفردي . ومن خلال سير التاريخ وارتقائه ينمو ذلك المزيج المستحدث من الأفكار القومية ومن التطلعات والآمال التي على الرغم من ارتباطها بالفردية وبالحياة القومية تؤدي إلى وجود تنظيم اجتماعي وجمالي وديني يكون بمثابة النمط الإنساني في كليته وفي تمامه .

ولهذا السبب يشرع هيجل في دراسة الظاهرية عقب دراسته لعلم الإنسان . فالظاهرية تدرس مرحلة متقدمة من مراحل الروح يسميها هيجل مرحلة « الوعي »^(٢) . وتتميز هذه المرحلة الجديدة بطابع عام يتمثل في واقعة الانتباه إلى وجود الشيء الخارجي بالنسبة إلى الوعي . وهذا الانتباه الواعي الجديد هو موضوع دراسة الظاهريات .

وقد حدد هيجل ثلاثة أوجه للروح الذاتية في مطلع كلامه في الجزء الخاص بالروح في نسقه الفلسفي :

أولاً : الروح الذاتية في ذاتها أو المباشرة وهي الروح بالمعنى المقصود

1— Niel (Henri) : de la médiation dans la philosophie de Hegel. p. 146.

2— Stace (W.T.) : The philosophy of Hegel. p. 338.

من الروح الطبيعية أى النفس البشرية فى الإنسان وتلك من اختصاص علم الإنسان .

ثانياً : الروح الذاتية لذاتها أو غير المباشرة . وتلك عبارة عن التأمل الذاتى بالنسبة إلى النفس وإلى شىء آخر عداها : ونلاحظ الفارق بين تعبيرى هيجل (فى ذاته) و (لذاته) كما أشرنا من قبل فى فصول سابقة لأن الأول هو وجود الأشياء والموضوعات كالشجرة والجبل . أما الآخر أى الوجود لذاته فهو الجانب المدرك من الشىء أو الشىء كمدرك حسى^(١) . فالشىء لذاته هو ما يكون موضوعاً للمعرفة والإدراك . وهنا فى هذا الباب تكون الروح هى الروح فى علاقتها وتخصيصها أى الوعى . وذلك هو موضوع « ظاهرة الفكر » ولعل مجرد ذكر ما يتعلق به موضوع الدراسة ومادتها هنا كفى لإظهار حقيقة اسم الكتاب وسبب ترجيح ترجمته على هذا النحو . فالروح لذاتها هى ما يصبح مادة معرفية وموضوعاً للإدراك أى ما يتعلق بمعطيات الإدراك الحسى . وأهم ما نشير إليه هنا بصورة عابرة أن الظاهرية موضوع الكتاب هى العلم المختص بذهنية الإنسان « Einsicht » وذكائه وتمييزه فى مقابل الإيمان الدينى . وهذا يحتم أن تكون الظاهرية هنا « ظاهرة الفكر » وقد تعرف هذا الفكر فى الشىء على وجه من أوجه نشاطه الحيوى^(٢) .

ثالثاً : الروح متعينة فى ذاتها ك موضوع خاص بذاتها وذلك هو موضوع علم النفس .

ويتلخص ذلك كله على حد تعبير هيجل فى أن الروح كروح هى المجال الذى يستيقظ فيه الوعى الذى يتموضع (يأخذ موقفه) Sich Setzen كعقل .

(١) الديدى : هيجل ص ١٥٦ .

(٢) انظر الجزء الثانى من الترجمة الفرنسية بقلم هيبوليت لكتاب ظاهرة الفكر ص ٥٣ .

ويستيقظ هذا العقل مباشرة كمقل يعرف ذاته ويتحرر بنشاطه الحيوى بعد ذلك من أجل الموضوعية أى من أجل الوعى بفكرته^(١).

ولا شيء يعبر عن اسم «ظاهرة الفكر» مثل قول هيجل «الوعى الذى يتموضع (ياخذ موقفه) كمقل». والواقع أنه يكفيننا أن نعرض موضوع الظاهريات بمخاديفه لنذكر أبعاد الموقف ودلالاته فيما يتعلق باسم الكتاب وبحور الفلسفة الهيجلية برمتها.

ونلاحظ وفقاً للتقسيم السابق أن علم الإنسان يتولى دراسة الإنسان من حيث هو نفس بشرية. ولا تزال النفس البشرية فى هذه المرحلة أشبه ماتكون بالذرات الروحية أو اللونادات. لا تزال موناوية فى فرديتها من حيث احتوائها على عالمها الخاص بها كاملاً بكل إحساساته وانطباعاته ومشاعره على نحو ذاتى خالص. ولا يطرأ هنا أى عامل خارجى أو أية إشارة خارجية. فلا يوجد هنا أى شيء مما ينتمى إلى العالم الخارجى ولا وجود لأى شيء من الخارج بالنسبة إلى النفس.

وتعقب هذه المرحلة مرحلة أخرى تتميز بالوعى بشيء خارجى. ولذلك تتوزع الذاتية الخالصة السابقة بين ذات وموضوع. ووعى الذات بالموضوع هو موضوع دراسة الظاهرية. وأهم ما تتميز به مرحلة الوعى هو تحقق العقل أثناءها من خارجية المضمون ذهنى وانتباه واضح إلى انتماء هذا المضمون ذهنى إلى عالم الأشياء الخارجى. فذلك هو معنى الوعى. وتطراً التغيرات على الأشياء نفسها لا على الوعى.

وبطبيعة الحال لا يراد من إثبات المرحلة الأولى من هذه المراحل الخاصة بالروح الذاتية سوى تمييز الروح كذات عاقلة من الطبيعة. وتتوالى بعد ذلك مراحل الروح الذاتية فى صورة وعى أى فى صورة ذهن متمتع بالقدرة على

التفكير ثم في صورة روح متعينة في ذاتها كموضوع خاص بها هي نفسها .
ولاشك في أن أحوال التجربة ممثلة في مجرد الإحساس الذاتي أولاً ثم في صور
الوعى ثانياً وبعد ذلك تنتمي كلها في وظائف العقل إلى الروح الذاتية .
فالروح الذاتية تضم كل الأحوال الخاصة بها التي سبق سردها ولا بد من
الاقتصار على تعريف هذه الأحوال وتسميتها في حدود الذات وألفاظها . أعني
أنه لا يصح هنا إطلاق أى معان من الخارج أو أية صفات موضوعية خاصة
بالأشياء الخارجية للمادية على هذه الأحوال الخاصة بالروح الذاتية .

ولتوضيح هذا بعبارة أخرى نشير إلى أنه لا يجوز إطلاق أى مسميات
خاصة بالأشياء أو بالموضوعات الطبيعية على أية حالة من أحوال الروح الذاتية
وهي الوعى الذى يختص بدراسته علم الظاهرية أو فلسفة الظاهرية .^(١) ومهما
كانت الاختلافات أو التغيرات التى تطرأ على المضمون الذهني أو الأشياء فهذا
كله لا يتحقق إلا صورياً لأن هذه الأحوال الخاصة بالروح الذاتية — ومنها
الوعى المعرفي غير المباشر — ليست صوراً لمضموناتها على نحو نهائى كامل .
ولا بد من الاقتصار على التعبير عنها كأحوال فقط خاصة بهذه الروح الذاتية .
ولا ينبغي أن نطلق عليها أية تعبيرات إلا مما يطلق عادة على الذات نفسها .
وبالرغم مما يحدث بين هذه الأحوال والعالم الخارجى والأشياء للمادية من تماس
واحتمكاك وبالرغم مما يظهر في داخل الوعى من هذا العالم الخارجى عن طريق
كل من الفهم والعقل فلا ينبغي إطلاقاً أن تفهم التغيرات التى تطرأ على
الأحوال مع تغير المضامين والأشياء على أنها جزء من عالم الطبيعة الخارجية^(٢) .

(١) يلاحظ أن هيجل سمي باب الوعى في الروح الذاتية باسم علم الوعى أو علم الظاهرية
في معظم كتبه واكتفى في كتاب واحد من كتبه هو « موسوعة العلوم الفلسفية » بإطلاق اسم
فلسفة الظاهرية على هذه الحالة الثانية من أحوال الروح الذاتية وأعني بها جانب المعرفة غير
المباشرة باعتبار الشيء الخارجى كمدرك حسي .

ونسوق بهذه المناسبة ملاحظتان أولاً أن الطبيعة بالمعنى الخارجى المنفصل لا تشترع في الظهور في الروح الذاتية إلا ابتداء من العقل النظرى في علم النفس أى خلال المرحلة الثالثة من مراحل الروح الذاتية . وأخيراً أن كل هذه التطورات أقرب إلى الحقيقة المنطقية منها إلى الواقعة التاريخية . فليست هناك درجات تاريخية خاصة بتوقيت تلك المراحل في انتقالها من حالة إلى أخرى ولكنها كلها مجرد تطور منطقي لجوانب الذات^(١) . وإذا كنا ننبئ وجود الوعى أو الإدراك غير المباشر على وجود النفس سلفاً أو نجعل من وجود الوعى تالياً لوجود الحضارة والذات الفردية فذلك لا يعنى أن المراحل التاريخية ولا يلغى بحال أنها منطقية . ولكن التقدم الحضارى والتاريخى بحملته ضرورى من أجل صقل بعض مظاهر الوعى الإنسانى ومن أجل تهيمته هذا الوعى من خلال التجربة للتفرس غير المباشر في المدركات الحسية ولاحتوائه أيضاً على كل من الفهم والعقل .

ولا شك في أن هيجل أصر على النظر إلى الوعى بوصفه علاقة متعينة بين « الأنا » والشيء . ويمكن القول بأن الشيء يتغير ويتنوع ابتداء من الشيء حسب التنوع والتغير الذى يطرأ على الشيء نفسه مضمون الوعى . ومن ناحية أخرى يتعين الشيء نفسه أساساً في الوقت ذاته وفقاً لعلاقته بالوعى . ويترب التغير الذى يطرأ على الشيء على تكوين الوعى في تقدمه شيئاً فشيئاً . على أن هذه المبادلة تقع في النطاق المظلم الخالص بالوعى دون دخول في أية تفصيلات فيما يتعلق بالوعى نفسه أو بعلاقته بنفسه .

ولذلك يظل تحديد الوعى مرتبطاً بتحديد الشيء الخارجى الذى يصبح موضوعاً أو مضموناً بداخله ولكن دون أى اعتبار خارجى أو تجريبي خاص بالشيء موضوع الوعى .

وهذه نقطة دقيقة تحتاج إلى بعض التأكيد . فالتغيرات التي تطرأ على الوعى يترتب حدوثها على تنوعات الأشياء موضوع الوعى . ولكن هذا لا يعنى إطلاقاً أن الاهتمام بالشئ موضوع الوعى هو من وجهة النظر الهيكلية اهتمام امبيريقى تجريبي يتعلق بالشئ من حيث هو فى الخارج . فالوعى هنا لا يمت بصلة إطلاقاً إلى حقيقة الشئ فى الوضع الحقيقى الذى يخصه فى الخارج . ولكن هذا لا يمنع أن الوعى ذاته يتحدد بناء على نوعية الشئ الخارجى كموضوع أو كمضمون (Inhalt—Gehalt) فى داخل الوعى . ولا تعدو التعمينات التي تتحدد بناء على الشئ الخارجى موضوع الوعى أن تكون سوى لحظات أو أوجه خاصة بالوعى ذاته . ولهذا لا يلبث هذا الوعى أن ينقسم إلى ما يلى :

أولاً — الوعى بشكل عام (الوعى الحسى — الإدراك — الفهم) .

ثانياً — الوعى الذاتى (الرغبة — الوعى الذاتى القادر على التعرف — الوعى الذاتى العام) .

ثالثاً العقل ^(١) Vernunft (الاتحاد الأسى بين الوعى والوعى الذاتى أى بين معرفة الشئ ومعرفة الذات) .

ولا يمكن بطبيعة الحال أن نتصور « الجايست » هنا سوى الفكر . فالروح الإنسانية ذاتها عاقلة Verstand وهى نفسها العقل الموجود والطبيعى ^(٢) .

وحتى لو افترضنا أن الفكر هنا وضع ينتمى إلى الوعى أو أن « ظاهرة الفكر » عرض ودراسة لكل أوجه الوعى فلا يمكن أن يكون هذا مبرراً لاعطاء الظاهريات اسم « ظاهرة الروح » لأن هذا يفسد تصور الكتاب ويجعل موضوعه غامضاً ولا يتم عنوانه على شئ فيه . ثم أن الوعى هنا فى دراسته

1— Hegel : Philosophische Propädeutik — Zweite lehrgang — Phänomenologie des Geistes und Logik—Vorwort * . 9.

2— Stace : Hegel P. 117.

بهذا الكتاب وفي جملة أوجهه وعى عقلائي إن صح هذا التعبير . ولو بقيت الروح روحا في « ظاهرة الفكر » ما أمكن على الإطلاق أن تعى نفسها لأن الوعى الخاص بالفكر كفكر لا يتأتى إطلاقا للروح وإنما هو مقصور على الفكر . فالفكر وحده يعى نفسه كفكر . والذات إذا نظرنا إليها بتعيين أدق كانت هي الفكر . وعندما نتأمل ملامح فلسفة هيجل من هذه الناحية نلاحظ في التوضيحيات مفكرا بمعنى أن نظريته عن « هذا » و « لى » Dieses und Meinen في إمكانها أن تبلغ الفكر من حيث هو تعميم . بل فليس هنا بعض الوقائع التي تربط الفكر بالوجود الجزئي ذاته . فيوجد مثلا « هذا » بمثابة ماهية عامة ولا يعد « نفيها » مجرد « نفي » حسي ماحل بل « نفيها » غفيا حافلا خاصا بالفكر . « فالجايت » هنا حقيقي ^(١) .

وبعبارة موجزة لا يكف الوعى هنا عن النزوع نحو الفكر الذي هو نفسه الوعى .

وفي التلخيص الذي أوردناه من كتاب المدخل التمهيدى للفلسفى أو البروييد يتيك في الفقرة قبل السابقة رفعنا « السيادة والعبودية » في « ثانيا » ووضعنا محايها « الوعى الذاتى القادر على التعرف » كما وردت في « موسوعة العلوم الفلسفية » . والواقع أن التصور Begriff يستقر في مقولة السيد والعبد . وهذه المقولة في نظر هيجل هي الطابع المميز لكل فكر في بدايته ^(٢) . وإذا نظرنا إلى النص بعد تعديله من وجهة نظر « الموسوعة » أى باعتبار الوعى الذاتى القادر على التعرف كان تعرف الروح على سواها بمثابة شىء « ما هوى »

1— Wahl (Jean) : Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. pp. 138—139.

وكان الدكتور عبد الرحمن بدوى قد أطلق اسم « شقاء الضمير في فلسفة هيجل » . على هذا الكتاب ويتضح من كل ما سبق أن الكتاب يتعلق بموضوع الوعى في فلسفة هيجل . والأولى بنا أن نسميه « شقاء الوعى » .

(٢) جان فال : شقاء الوعى في فلسفة هيجل ص ١٣٠ .

لأننا نعثر على هذه العملية نفسها — عملية التعرف — في كل الخطوات .
وهي عملية تتألف في نظر « الظاهرية » من الوحدة في الازدواج وينشأ فيها
تعرف كل من الطرفين على نفسه من تعرف الآخر عليه^(١) .

وفضلاً عن ذلك يمكن أن نلاحظ بطريقة عابرة أن العقل نفى وفكرة
النفي هي ملكة الرفع على نحو ما ظهرت في مؤخر كتاب ظاهرية الفكر . واستطاع
إهرنبرج Ehrenberg أن يرى في كتاب ظاهرية الفكر بكامله مظهراً من
مظاهر كلية العلاقة المتأصلة في الوعي على نحو ما جاء بكتابه « مناظرة » (١٩٢٤)
Disputation^(٢) . ولكن من ناحية أخرى قد نلاحظ أيضاً أن كتاب
الظاهريه تقرير لتتابع الظواهر . ولذلك يحرص هيجل على أن يضع فيه تعارضاً
ظاهراً بين الفكر والوجود . وتميزت قاعدة تتابع الفلسفات في هذا الكتاب
بطابع عام بحيث كان المنطق على جميع صفحاته كامناً في حالة تخمر إلى جانب
فلسفة التاريخ أو تاريخ الفلسفة . ولذلك لم تليث كل مرحلة من مراحل
الوعي أن تغيب وعادت وظلت باقية على الرغم من ذلك في المرحلة التالية التي
تولدت عنها^(٣) . ولهذا قال جان فال مرات عديدة عن هيجل إنه أراد في
كتاب « ظاهرية الفكر » أن يفهم الظاهرية وهو يفكر في النوميائية^(٤) .

وما دمنّا نشير إلى ما قاله جان قال حول فلسفة هيجل فمن الأفضل أن
نوضح وجهة نظره بأكملها بهذا الصدد فهو يعرض وجهة نظر هيجل ابتداء من
وصف الوعي الشقي التقيس الذي يعتمد فيه هيجل إلى توضيح كيف لا يستطيع
هذا الوعي التقيس أن يرى « الكمية » بالاكملظهر للثبات Unwandelbarkeit

(١) جان فال : شقاء الوعي في فلسفة هيجل ص ١٤٠ .

(٢) نفس المرجع ص ٩٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٧ .

(٤) نفس المرجع ص ٩٣ .

الذى يسمى بكل قواه لبلوغه كعمادة روحية تنزع نحو الموضوعية . وكانت تتخال آراء هيغل وأفكاره تتخللها نقطتان أساسيتان هما : فكرة التوسط وفكرة السلب . وتعاونت هاتان الفكرتان على الوصول إلى قلب مشاغلا على أساس مواجهة الأشياء مواجهة تعيننا على الانتقال من التاريخ إلى المنطق أو إلى الميتافيزيقا .

وقد احتل التاريخ أهمية كبيرة في نظر هيغل في بعض الأوقات بحيث أمكن هذا التاريخ أن يتجاوز ذاته ، أى أن يبلغ وحدته التى تقع وراءه ويعود من اتساع الزمان وانفساحه إلى الحاضر الأبدى ، بل وأشار هايم أيضاً في كتابه عن هيغل وعصره إلى أن التاريخ عند هيغل كان ينقطع فجأة فقط كلما عرض لموضوع المسيحية . وهذا الموقف من جانب هيغل كان يعنى أن التمزق والانقسام التاريخي هو وحده فرصة ظهور القداست الدينية .

وبعنى التوسط عند هيغل ضرورة عدم إدراك الحسى في جانب والتصورى في جانب . فالتصور يتضمن الحسى بداخله وينطوى عليه . وبنفس الطريقة أراد هيغل أن يحول دون بقاء الثبات في المسيحية في صورة ثبات كامل مطلق بلا أدنى تغير .

ويعمد هيغل شيئاً فشيئاً إلى إلغاء كل الثنائيات المترسبة عن الدين وعن التوكيدية وعن الفلسفات القديمة . والواقع أن هذه الحركة من جانبه أدت إلى تغيير جوهرى في كل الفلسفات التى جاءت بعده على حد تعبير كروزر في كتابه المشهور من كانط إلى هيغل (توينجن ١٩٢١ — ١٩٢٤) . والفكر الذى لا نظير له هو الذى ينقسم على نفسه من أجل الاتحاد بنفسه من جديد بطريقة أكثر غنى وثراء . ومن هنا ندرك وحدة الوجود لذاته Für sich Sein ممثلاً في الفكر والتصور — والوجود أمام الغير . وهنا أيضاً أراد هيغل بنفس الطريقة إزالة كل انفصال بين المنطق والدين عن طريق التوسط .

وكأنما عارض هيجل فلسفات الحكم بفلسفات الاستدلال العقلي^(١).
أو بمباراة أخرى شرع هيجل في كتابه عن ظاهرية الفكر في دراسة كل أوجه
الوعى المختلفة. ففي كل وجه من هذه الأوجه يتمثل النزاع. وكأنما يتمثل
الوعى التعميس في كل وجه من هذه الأوجه. ولا يظهر العقل إلا من وسط
تناقضات النزعات الشككية ومن لاعقلية الوعى التعميس.

والفلسفة في نظر هيجل تستخلص نتائج المقدمات التي وضعها الدين. فهي
تدعم كل مضامين الدين وتوائم نياتها، بل وأرفع مهام الفلسفة هي مهمة
تفسير الدين وتحليله.

ويكفى أن نتخذ هذا الموقف ونقر بهذه الحقيقة لكي نفهم أن الدين
ليس مجرد وحي من عالم خارجي ناء وليس شيئاً غريباً عن هذا العالم. فالدين
هو نفس الصدق أو الحقيقة الكاملة الخاصة بالعقل الكامن في تضاعيف الفن
والعامل على تشييد الدولة بكل ما لها من حقوق وما عليها من واجبات. وفي
ظني أن هذا هو معنى أن هيجل يفكر نوميئاليا على نحو ما قال جان قال وهو
أيضاً ما يرجح اسم «ظاهرية الفكر» لكتاب هيجل عن الظاهريات حسب
رأينا بصورة نهائية.

ويقول والاس بمباراة واضحة موجزة: «موضوع وحدة التاريخ —
بالمعنى العميق الخاص بوحدة التاريخ وباتساع آماذ التاريخ — هو موضوع
الفلسفة الهيجلية^(٢)». وتحصر هذه الفلسفة على متابعة العملية التي ينهض بها
النقل حتى يشمل كل شيء ويقوم بذاته ويصبح الحقيقة الأبدية. ويورد والاس
قول هيجل في مؤخره كتابه عن «ظاهرية الفكر» بأن عملية تحقق العقل

1— Wahl : Le malheur de la conscience dans la philosophie de
Hegel, p. 92..

2— Wallace (W.) : Hegel's Philosophy of Mind, p. 35.

ذاتياً عرض لحركة العقول في تواليها وهي تمضى متباطئة متأنية كأنها دهليز من التصاوير التي توفر لكل منها نماء وثناء عقلى كامل . ولم تقباطاً خطوتها إلا ريثما تنفذ النفس إلى هذه التصاوير وتلتهم ثروتها الخاصة بجوهرها . وكل هذه العملية — عملية تحقق العقل ذاتياً — هو بلوغه واستيفاءه درجة المعرفة الكاملة لذاته . وفي تلك اللحظة يدخل العقل فى ظلام الوعى الذاتى ويفرق بين أطرافه . ولكن يبقى وجوده محفوظاً وهو مغلف بالظلام فيظل فى أمان محملاً على الفكرة ويستحيل إلى إطار جديد للوجود أى إلى عالم جديد أو إلى مرحلة جديدة خاصة بالعقل .

وعلى العقل وقد بلغ هذه المرحلة الجديدة أن يبدأ مرة أخرى من نقطة الصفر وأن يواظب على تنقيف نفسه من أجل النضوج اعتماداً على ينابيعه ومصادره الخاصة به كما لو لم يستفد شيئاً من تجارب العقول السابقة وكما لو لم يتعلم شيئاً منها . ولكن لا يعنى ذلك قصور العقل بل معناه أنه يبدأ مرحلة جديدة وهو قائم على مرتبة عالية وفوق درجة أسمى من كل ما تقدمها وفى صورة أرفع بكثير مما سبق من مراحل من حيث الجوهر ذاته . فهذا الأفق الذهبى والروحى القائم بالفعل فى المرحلة الجديدة يمثل تقابعا زمنيا أو دورية مراقبة زمنية متلاحقة بحيث يعنى كل عقل سواء من الملاحظة ويتسلم كل عقل مقاليد الحكم فى ملكة العالم من سبقه . ولا هدف من وراء هذا التتابع سوى كشف الأعماق التى هى نفسها الفهم والإحاطة الكاملة الخاصة بالعقل ، ولا يعنى هذا سلمية « الأنا » وانزواءها بل يعنى أن الأوان قد حان لكى تتعرف على أبعادها وأعماقها كنفوس بشرية . وتستلزم معرفة العقل لنفسه كعقل كما يستلزم اليقين الذاتى المطلق أن تستبطن العقول نفسها على نحو ما هى عليه بالفعل وعلى النحو ما تستكمل تنظيم آفاقها ومجرد استمرارها والحفاظ عليها وبقائها هو التاريخ . أما من حيث تنظيمها المفهوم الخاضع للإحاطة فتسمى بعلم الظاهرية العقلية . (م ١٤ — هيجل)

والتاريخ وعلم الظاهرية العقلية ينشآن معا أو يؤسسان معا تجميع العقل المطلق والأوضاع الفعلية القائمة والصدق واليقين الذي يخصه .

ويتضح من هذا أن وظيفة الظاهرية هي الفهم والإحاطة لا الشرح والتفسير ومهمتها هي التجميع في وحدة ذهنية لا التحليل إلى سلسلة من العناصر . ودلالة ذلك أنها تستجمع قوى النفس والعقل والصدق والأخلاق جميعها حتى لا يقوم عنصر منها قياماً مستقلاً بذاته في صورة امتياز مجرد مستقل . والواقع أن الفكر كفكر هو الذي يمكن أن يضم هذه العناصر جميعاً بلا أدنى تمييز أو تفرد فيما بينهما .

وقد أثار والاس مشكلة الروح والعقل كترجمة للظاهرية واكتفى بأن يجيب على ذلك بقوله أن العقل ليس في الواقع أميز ما يمكن أن نترجم به « الجايست » هنا من التعبيرات . ولكن الروح أيضاً لا تعدم العيوب ولم تخلص من الانتقادات . وقد يقال إن هيجل لم يكن موفقاً في إطلاق هذا اللفظ على كل هذه المجالات .

ولكن مهما يكن الأمر فلفظة الروح غير موقفة لأنها تحمل إحياءات دينية وتعطى انطباعات لا مبرر لها ولعلها تسيء إلى أذن السامع وتسيء إلى فكرة الكتاب الرئيسية^(١) .

ولم يستطع والاس أن يؤيد الترجمة بلفظة « العقل » ببرهان واحد أو بمعنى فكري واحد واضطر إلى أن يتقبلها بعد أن أسبغ عليها مسحة شعرية تجعلها أرفع قيمة في الإنسان^(٢) .

أما في اللغة العربية فالقوة المفكرة في الإنسان من شأنها أن تتركب الصور

1— Ibid, p. 37.

2— Ibid. p. 39.

المحسوسة بعضها مع بعض وأن تركيب المعاني على الصور وأن تركيب ما شاءت من التركيبات التي ليست في الواقع المشاهد بالضرورة . وذلك هو المعنى الأمثل في التعبير عن لفظة « الجايسست » هنا بكل ما شاءت من الإبهام أو التحديد . وأقوى من هذه القوة العاملة التي هي أليق ما تكون « بالعقل » لأنها القوة النظرية وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون أحوالا مرة ووجودا مرة أخرى ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة . وهذا كلام أبي حامد الغزالي وتصنيفه في تهافت الفلاسفة عند تعرضه لموضوع النفس وقواها .

وهكذا يمكن أن يلي الفكر (القوة المفكرة) كل احتياجات الأخلاق والمجتمع والمنطق والتاريخ والدين والعلم بوصفه العنصر الوحيد المشترك بينها جميعاً . وإذا طرأ على بالنا كما أكدنا من قبل على لسان جان قال أن هيجل يود بموقفه في ظاهرة الفكر أن يقيم فلسفات الاستدلال العقلي ويؤسسها ويقوم عودها ليعارض بها الفلسفات السابقة التي تعتمد على الحكم . فالواقع أن الفكر في اللغة العربية هو ترتيب أمور معلومة للوصول إلى مجهول على حد تعبير على ابن الجرجاني في تعريفاته . ومن هنا كان الفكر في اللغة العربية أنسب لمقابلة كل حاجات التركيز في قلب تعبير « الجايسست » الألماني واستيفاء مطلبه الخاص في ظاهرة الفكر .

ولذلك كله رأينا الأفضل والأسلم أن نتحدث عن « ظاهرة الفكر » عند هيجل^(١) .

(١) أنظر أيضا الفصل ١٩ من هذا الكتاب .

الفصل الرابع عشر دلالات الظاهرية

تعرض كتاب «ظاهرية الفكر» لتفسيرات عديدة ، وغالباً ما حظى هذا الكتاب بعدد من التفسيرات المتنوعة التي تبلغ أحياناً درجة التناقض . ولم يكن من بين كتبه هيجل ما حظى بمثل ما حظى به هذا الكتاب من تفسير وتحليل . ولذلك لا يكاد يقرب القارئ هذا الكتاب حتى يفاجأ بأن ما يستخلصه من قراءاته لا يكاد يتفق معه فيه واحد من الشراح .

ويهمنى هنا أن أبدأ فأعرض مضمون كتاب «ظاهرية الفكر» ومحتوياته من أجل التمهيد للدخول في مناقشة معظم الآراء التي قيلت حوله .

ويمكننا أن نتابع ما جاء ذكره بهذا الكتاب على ضوء حقيقة هامة وهي أن هيجل أراد هنا أن يعارض الرومانتيكية على تأثره بها وأن يتهمها بأنها تجهل لحظة الفكر والتأمل . وهذا من شأنه أن يجعلها أضعف من أن تعلم الإنسان أو أن تحيطه علماً بكل ما يجري بالفعل فضلاً عن أنها تجهل الفكر يقصر دون بلوغ المطلق ولا يحقق شيئاً مما يخيّل إليه أول الأمر أنه يوشك أن يدركه ويصل إلى غايته من ورائه . أو بعبارة مختصرة يقول هيجل عن الرومانتيكية إنها تنبئ على الوجد الصوفي ولا تقوم كالفكر الحقيقي على التصور .

وتأكد هيجل بعد ذلك من أن اكتشافه للطريق غير المباشر أى لطريق التوسط هو ما سيسمح بتجاوز التعارض بين العقلانية والرومانتيكية وبالتوفيق بين العاطفة والفكرة وبين الجوانب والبراني وبين الذاتي والموضوعي .

وأشار هيجل إلى أن « ظاهرة الفكر » هي الجزء الأول من نسق المعرفة . وأشار أيضاً إلى أنه نظر إلى الفكر في هذا الكتاب في أبسط صورته وفي أدنى مظاهره . وانطلق هيجل في ذلك الكتاب على حد قوله من الوعي المباشر حتى يقوم بتطوير حركته الجدلية إلى حيث تبدأ المعرفة الفلسفية ذات الضرورة التي تكشف عنها وتؤكد لها تلك الحركة الجدلية في حد ذاتها .

وينبغي أن ندرك أن نقد الحكم عند كانط ظل غريباً على أية معرفة ممعنة في التدبر والتفكير . وبقيت هذه الفكرة غريبة في الواقع إلى أن جاء هيجل في كتاب ظاهرة الفكر فأدمج المعرفة المفكرة في المعرفة الموضوعية . وأثبت أن المعرفة إذا تعلقت بالشئ الخارجى ارتدت إلى نفسها . ولهذا لا يلبث المذهب الهيجلى أن يشمل العقل النظرى إلى جانب كل العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الوعي والواقع الحقيقي . ولا شك أن النظر في جوانب الفكر العيني كموضوع أدى إلى امتلاء كتاب « ظاهرة الفكر » بأغنى وأرفع الأشكال الفلسفية .

ولابد أن نؤكد منذ البداية هذا الموقف التأملى الفكرى . فالواقع أن هيجل قد تحاشى أى تحليل تصورى وأية شبهة استدلال قبلى . وفي نظره أن الإنسان المزود بالحس والفهم السليمين يعرف الحقيقة الخارجية التي تنشئ للملاء العيني لفرديته بطريقة عاقلة *Verständig* . واعتادت فلسفة الفطرة السليمة ذات النزعة الطبيعية أن تعرف الشئ الحقيقي على أنه الشئ المكافئ للشئ القائم على مرمى السمع والبصر خارج الوعي البشرى . فتكون المعرفة حقيقية إذا كانت ثمة هوية بين معرفة الشخص المعين والشئ القائم بخارج وعيه .

ولم يكن لهيجل بعد اكتشافه طريق التوسط أن يقبل هذا التفسير . فهذا التفسير يعنى إحالة الشئ إلى موضوع الإدراك الذاتى في حين أنه وجد وظهر

في ذاته أول الأمر . ولو تأملنا كل الأنساق الفلسفية وكل المواقف العملية لوجدنا في صميمها تأكيداً ضمناً بأن الحقيقي هو استكشاف الفكر لذاته استكشافاً متقدماً خطوة بعد خطوة ، ومعنى هذا في نظر هيجل أن انعكاس الوعي على ذاته هو تركيب مؤلف من الحرية والضرورة . فالرجوع إلى المضمون الأول الخاص بالوعي بطريقة مظهرية معناه في رأي هيجل أن الذات تحرص على أن تعبر عن نفسها بهذه البداية أو من خلال هذه البداية ، ولا تلبث الذات أن تتحقق أثناء حركة العودة إلى نفسها من أن هذه الحركة تستمد كل تماسكها وتوافقها وتآلفها من الإثبات أو التعبير المؤكد لحقيقتها الذي تبدو معلقة به أو متوقفة عليه . وإذا شئت الذات أن تحتفظ بالقيمة للموضوعية الخاصة بنقطة البدء التي اتخذتها لنفسها كان عليها أن تؤكد ذاتها بوصفها إثباتاً لهذا المضمون الأول للوعي . وتتأدى نفس هذه الحركة بصدد هذا التحول نحو الموضوعية حتى تتعرف الذات على حقيقة هامة وهي أنها لا تستطيع أن تعتمد أو ترتكن على أية حقيقة موضوعية كمعطى مباشر (Realitat) وإنما تستطيع أن تعتمد على ذاتها وحسب .

وانساق هيجل بذلك إلى تسجيل موقفه كاملاً من عصره الذي عاش فيه . أو بعبارة أخرى أدت فكرة انعكاس الفكر على ذاته إلى اندفاع هيجل نحو نقد الزمن الذي عاش فيه . ولا يلبث القارئ أن يجد نفسه على صفحات هذا الكتاب أمام حشد هائل من الأحداث التاريخية ومن المذاهب المعروضة . فالكتاب مهم أساساً بتحليل كل الظواهر الحية به وكل أشكال الحركة والوجود من حوله لكي يرفع القناع عن الحقيقة السكامفة وراء كل مظهر من مظاهر الحياة . وكان هيجل يريد في النهاية إيجاد نوع من التآلف بين الإنسان ومصيره أو كأنه يعتمد إلى التوفيق بين رجل العصر وأحداث الزمن .

وبدا اليقين الحسى دائماً لأول وهلة كأنه أعلى وأرفع أنواع اليقين لأنه

أكثر الأشياء غنى وعينية . ولكن هذا غير صحيح في حقيقة الأمر والواقع لأن اليقين الحسى هو أكثر ضرور للمعرفة تجريبياً وجدياً . ولا يؤدي الحدس الحسى في « هنا » و « الآن » (Hic et Nunc) إلا إلى بلوغ شيء واحد وهو الحقيقة في فترة بزوغها الأول وهي على وشك الظهور الزماني المكاني ، وبمجرد تفتح اليقين الحسى وتأ كده يفقد كل حقيقته بحكم ارتباطه بمصير غير محدد للالتقاء بموضوعه . والواقع أن الوعي لا يملك الإحاطة بالشيء الذي يلحق به ويصل إليه إلا لأنه يقوم بنفسه ببناء هذا الشيء وإقامته في نشاط حيوى .

ولا شك في أن الشيء موضوع الوعي الحسى يدخل إلى الحقيقة عن طريق الحدس الحسى . . ومن الضروري النظر إلى الشيء وفقاً لعلاقته بالوعي أى أن يتحدد وفقاً لعلاقته بالوعي بحكم وجود هذا الشيء وجوداً خارجياً بالنسبة إلى الوعي ودون أن يتحقق له في نفس الوقت كيانه كشيء خارجى في ذاته أو كشيء خارجى إزاء نفسه . ولا يغيب عن بالنا هنا أن الموجود الحسى يصبح - كشيء - شيئاً آخر . فالفكر في شيء في ذاته (أى في الشيء في حد ذاته) يستتبع وجود خصائص كثيرة لهذا الشيء . أما بحكم فردية هذا الشيء فإنه يصير ذا صفات عديدة متنوعة كمدر ك مباشر . وبالتالي يتسع نطاق هذا « الفردى الكثير » الحسوس ويصبح كثرة متنوعة من العلاقات ومن التعميمات الفكرية ومن التعميمات ، وهنا ننتبه بالضرورة إلى أن هذه التعميمات عبارة عن تعميمات منطقية فرضتها الأنا بوصفها العنصر المفكر . ويتعدل الشيء كموجود مظهرى على هذا الأساس . ويتخطى الوعي الحساسية من أجل الإحاطة بالشيء على حقيقته لا كشيء مباشر فقط ولكن كمدر ك غير مباشر خاضع للفكر في ذاته وبشكله العام . فالإدراك Vernehmen بالتالى هو كثرة

تعيينات الفكر - الحسية والمتوسعة بعد التحول - المتعلقة بالشروط والعلاقات العينية . وعند تحقق الإدراك على هذا النحو لا تعود هوية الوعى والشئ هوية مجردة على نحو ما كانت من قبل فى اليقين الحسى وتستحيل إلى هوية ذات تعيين أى « معرفة » .

ومن الثابت إذن أن الشئ المدرك يبدو شيئاً جديداً تماماً لسبب بسيط وهو أنه يمثل تصنيف حركة تتجاوز اليقين الحسى تتجاوزاً مميزاً خاصاً . ويصبح موضوع الإدراك ذلك الوسط الذى يحتوى فى حد ذاته على كل الخصائص الفوعة التى يتصف بها الشئ . وتتميز هذه الخصائص بأنها تجرى كلها « هنا » فى هذا الشئ . أى أن انتماءها إلى هذا الشئ القائم « هنا » هو الطابع المميز المشترك لكل تلك الخواص المجتمعة فيه .

ويمكن أن نأخذ الملح مثلاً لهذه الشيئية^(١) . فهذا الملح قائم « هنا » ولكنه متعدد الخواص فضلاً عن ذلك . والملح أبيض وهو « أيضاً » لاذع الطعم و « أيضاً » مكعب الشكل فى بلوراته وله « أيضاً » وزن معين ومراحل الإدراك هى هذه « الأيض » التى تجرى جنباً إلى جنب مع عملية العد للخواص واستبعاد ما عداها . فقد تبدو هذه الخواص لأول وهلة كما لو كانت فى حد ذاتها كليات بسيطة ولا يستكمل الوصل بينها وربطها أحداها إلى الأخرى إلا بفضل « أيضاً » ولكن الواقع أن هذه الخواص لا تتربط خواص ذات تعيين إلا إذا تعارضت وتقابلت . ويحول تعارضها ذاك دون ادخالها دخولا مضمرافى الوحدة البسيطة للشئ فى نفس الوقت . فالرابطة فيما بين هذه الخواص المنوعة هى نفسها الحركة التى تؤدى إلى استبعاد كل خاصية من الخواص الأخرى .

(١) الديدى: هيجل ص ١٦٦

وبذلك تكون عملية العد بعض لحظات الإدراك التي ينشأ عنها تفريق الخواص
أى استبعاد كل منها للأخرى على حد ما قلنا . وتترابط هذه الخواص وفقا
لادراكها فى حد ذاتها أو لتعارضها بالنسبة لبعضها البعض إما بوصفها بعض
هذا « الأيضا » الناجم عن التعداد أو بعض حركة التفريق بين الخواص .

ولا ينشأ الخطأ أو الوهم إلا من الوعى ذاته . فالشئ يمثل العنصر الجامد
المتين المتفق مع نفسه المتوحد فى ذاته . أما الوعى فهو العنصر المتغير اللاماهوى .
وهو متأكد متيقن من أن الخواص الكثيرة التى يتصف بها الشئ كلية ،
وتؤدى هذه السكالية إلى النظر إلى الشئ باعتباره طائفة من الخواص لا باعتباره
شيئاً واحداً . ولا ينشأ التنوع من الشئ بل من أنفسنا . و « الأنا »
مزودة بخواص متنوعة . وهذا هو ما يفسر تنوع أوجه الشئ التى تؤدى إلى
تمييزه مما عداه .

ولسكن جدل الإدراك يسوق إلى إدخال الكثرة من جديد فى الشئ ذاته .
وهذا يحذف وحدته . فالشئ يتميز فجأة مما عداه بفضل الطابع المميز المتعين
لخواصه . وهذا يدعو إلى النظر إلى الشئ كأنه هو نفسه ومتكافئ مع ذاته
وكأنه فى نفس الوقت خواص كثيرة متعينة متعارضة ومتميزة فيما بينهما .
فالشئ فى الحقيقة أبيض وهو « أبيضاً » جامد وهو « أبيضاً » مكعب الشكل
أى أنه « أبيضاً » الظاهرة التى تبقى بها الخواص العديدة فى عملية العد . ولا يكون
الوعى على صواب إلا إذا أدرك الشئ على ذلك النحو . ولكن الوعى من جهة
أخرى تأمل وفكر . وهو لذلك يتمثل فى فعل الادراك Vernehmen بوصفه
كثرة الشئ كمقابل لعملية التعداد . ويضطر الوعى من أجل الاحتفاظ بالوحدة
إلى أن يأخذ على عاتقه مهمة التوضع فى الواحدية ، ولذلك يقحم الوعى تعبير « من
حيث هو » فيقال الشئ من حيث هو أبيض لا يكون مكعباً . ولا يتم التوحيد

بين هذه الخواص المختلفة إلا بواسطة الذات وحدها ، ولهذا ينتقل الشيء إلى مستوى « أيضا »

ويرى الوعي المدرك في العلاقة بالآخر بين الخواص عرضا من الأعراض التي تهدد وحدة الشيء مع ذاته وتزعجها ، والواقع أن الاختلاف قائم بداخل الشيء ذاته في صميم ذاته .

فكان لدينا أول الأمر أشياء كثيرة متنوعة قائمة في ذاتها . ولكن تعيين الشيء كطابع مميز له لا يظهر إلا بوجود الشيء (موضوع / هذه الأشياء المتنوعة أو الخواص) في علاقة بغيره من الأشياء من حيث هو لذاته أى من حيث هو موضوع مدرك . فإذا صار الشيء موجودا لذاته بحكم وجوده بالقياس إلى الأشياء الأخرى رفع ذاته وحذفها حذفاً كحقيقة مستقلة . . . أى أنه يصبح موضوعا للدراك لكونه شيئاً لذاته حيال الشيء الآخر ويصبح شيئاً آخر من حيث هو شيء لذاته ، وبهذا تتداخل الوحدة التي تموضعت منفصلة عن الكثرة والكثرة التي تموضعت منفصلة عن الوحدة .

غير أننا هنا نضع أنفسنا في مستوى الوعي المفكر عندما نرمق الوجهين (الوحدة والكثرة) وقد تداخلت كلا في الآخر . فيرتفع الوعي صاحب التجربة إلى مستوى أرفع من معرفة الإدراك البسيط من أجل بلوغ المعرفة العقلية Vernunftig .

والواقع ينبغي أن نلتفت هنا إلى أن الفكر قد يبقى في مرحلة الفطرة السليمة إذا ما تهيات له معرفة الإدراك البسيط الذي لا ينفذ إلى امتثالات الفكر ليسيف عليها طابع المطلق ويظل مدركا للعلاقات منفصلة . وتتميز هذه الامتثالات بأنها مجردة ولا يلتفت إليها الإدراك البسيط في الفطرة السليمة ، ولا يكاد الفكر التأملى يفكر في هذه الامتثالات بوصفها تجريدات حتى يرتفع

فوراً نحو الامساك امساكاً عينياً بالواقع الحقيقي . ويرتفع التفكير الخاص بذلك الوعى الجديد فى المستوى الجديد حول التجربة هذا إلى ما فوق التمييز والاختلاف بحيث يتجاوزهما (برغم أنه هو نفسه أوجدتهما من قبل) ويشعر فى التعرف على ذاته وفقاً لما يقتضيه الشئ موضوع الإدراك .

ومن هذا كله يظهر من الفاحية الخارجية *Aussereinander* أن خارجية الخواص المتنوعة فيما بينها تتعارض مع حقيقة وحدة الشئ ما هوىا مع ذاته . ويظهر هذا الشئ نفسه من ناحية أخرى بوصفه وجوداً — لذاته ووجوداً بالنسبة إلى الغير . ولا يلبث الوعى — بعد اسباغه القيمة المطلقة على تلك التقابلات المتعارضة — أن يلجأ إلى فكرة « الطاقة » من أجل التوفيق فيما بينها كأجزاء شئ واحد .

وليكن معلوماً لدينا منذ الآن :

أولاً أن كل مركب موضوع ونقيضه يحذف الاختلافات والفوارق بين الموضوع ونقيضه ويحفظها ويبقى عليها فى الوقت نفسه . وهذه هى ما نطلق عليها اسم « الرفع » (*Das aufheben*) . وتجرى عملية الرفع بواسطة مركب الموضوع ونقيضه من أجل ازالة الاختلافات والفوارق والحفاظ عليها برغم ذلك فيما بين كل من الموضوع ونقيضه . فالاختلاف يزال ويحذف أول الأمر ثم يذوب كل من التوسط والتمييز فى وحدة . وفى نفس الوقت يظل الاختلاف باقياً محفوظاً فى المقولة الجديدة الناشئة ولا يمكن أن يكون اختفاؤه نهائياً . والمقولة الجديدة عبارة عن « هوية فى الاختلاف » وليست هوية وحسب . ويحدث هذا بالنسبة إلى جدل الإدراك السابق فى شكل واضح . أى أن الرؤية العادية تحقق وجود الشئ على طريقة الفطرة السليمة الساذجة بوصفه شيئاً جامداً موحداً . ثم تداخله الكثرة على طريقة « العد » بواسطة « أيضاً » وتنفذ إلى

قلب الشيء مما يلزم عنه استبعاد الوحدة ولفظها بعيداً . ولكن يظل الشيء معارضا للأشياء الأخرى بفضل طابعه المميز . وبالتالي يرى الشيء بوصفه هو نفسه وبوصفه جملة الخواص الكثيرة المتعينة التي تتعارض فيما بينها . ولكن يتم في الخطوة الثالثة (مركب الموضوع ونقيضه) تداخل كل من الوحدة المنفصلة عن الكثرة والكثرة المنفصلة عن الوحدة كلا في الآخر . وهذه هي خطوة الوعي المفكر وهو بسبيل الانتقال إلى ما فوق المعرفة الخاصة بالإدراك البسيط الخاص بالفطرة السليمة والتحول إلى مستوى أرفع يخص المعرفة العقلية Vernunftkenntnis . وهذا هو معنى الوحدة في الاختلاف . فالاختلاف يبقى مرفوعاً . وتعني الوحدة في الاختلاف أن الاختلافات تذوب وتضمحل وتختفي ولسكنها تعني أيضاً بقاءها سليمة محفوظة . وتتضح دلالة المستوى الفكري هنا من أن الهوية ليست مجرد هوية تؤدي إلى ازاحة كل الاختلافات وحسب أو مجرد تقابل يقوم مقام الاحتفاظ بالفوارق والاختلافات . الأمر هنا أمر هوية بين المتقابلات أو بين التعارضات . . فهذه التقابلات والتعارضات قائمة الآن في مركب مؤلف Vereinung كعناصر ذائبة وكموامل مقحلة في وحدة عينية . وعلى هذا النحو يتقدم الجدل فلا يضع شيء ولا يتخلف شيء .

ثانياً : أن هيجل يلجأ إلى فكرة « الطاقة » لكي تكون تعبيراً عن تكامل الأضداد والتقابلات بداخل الوحدة الشيثية . وتحقيق الحركة التي سيطلق عليها بعد ذلك اسم التوسط مع الذات أو اللامباشرة من خلال هذه الطاقة . وتخضع هذه الحركة — حركة اللامباشرة مع الذات — للتفكير من خلال الطاقة وعن طريقها بصورة تقريبية أولية ، وتأتي هذه الفكرة — فكرة الطاقة — عقب اضفاء القيمة المطلقة على المتقابلات . ويستدعيها الوعي من أجل خلق التوافق بين أجزاء الشيء . ولا يفوتنا هنا أن هيجل لا يقوم

بتحليل فكرة الطاقة في حد ذاتها ولكنها تمثل فعل الوعي الذي يفكر به الوعي نفسه من خلالها وعن طريقها . ويعمد هيكل إلى اظهار الوعي كأنه منساق بالضرورة من أجل الحفاظ على الوفاق والتآلف بين حركة « الطاقات » إلى اعتبار « الطاقة » تعبيراً عن الباطن في تعارضه مع الخارج .

وعليها أن ندرك أن هذه الطاقة تتوزع في شكلين : فهي تمثل الطاقة التي يتوحد بها الشيء وتمثل الطاقة التي تبرز مع وجود الآخر الذي تستحيل إليه لكي تتمكن من تخريج نفسها . ولما كانت طاقة الآخر « طاقة » حقيقية بالضرورة فإن « الطاقة » الأولى التي يتم فيها الإنطلاق إلى الطاقة الثانية توحى بوجود طاقتين مستقلتين متقابلتين وكلاهما تعبير عن طاقة موحدة . وقد تبدوا أحدهما موجبة عملية والأخرى سالبة فكرية ولكن الواقع أن الاختلاف والتقابل على هذا النحو ليس مطلقاً بتلك الصورة . والحق أن كلا الطاقتين لا يوجد إلا بواسطة الآخر سواء بقينا في جانب الشكل (الموجب والسالب) أو في جانب المضمون . ولا تصبح الطاقتان على ما هما عليه إلا بالتماس والاحتكاك وبوجودهما المشترك . ولا وجود لكل منهما إلا بتوسط الآخر . فهذا التوسط هو جوهر وجودهما^(١) .

ولا تصبح كلا هاتين الطاقتين حقيقة إلا بعبور كل منهما إلى الآخر وانتقالها إليها . ولذلك تتوقف حقيقة هذه الطاقة على الوحدة التي تنحل إليها الطاقتان وهي فكرة الطاقة أو تصور الطاقة من حيث هو تصور .

ويجعل الوعي في العادة من تصور الطاقة (مدركة مباشرة) أساساً للحقيقة الواقعة . ولكن هذا نفسه يخلق فكرة جوانية الشيء التي يدركها الفهم خلال

(١) الجزء الأول س ١١٧ — ١١٨ في ظاهرة الفكر ترجمة هيوليت .

حركة الطاقة ، إذ أن اعتبار هذه الطاقات تعبيرات عن جوانية خفية وراءها من شأنه أن يؤدي الى النظر الى هذه الطاقات كظواهر . ولا يحيل هذه الجوانية الى جوانية خاصة بالشئ سوى الوعى الجرب . وهو نفسه الذى يرى المظهر الخارجى لكل جوانية ويصير المحسوس البرانى ها هنا مظهرا لهذه الجوانية . فالمحسوس هو الظاهرة . ولكن هذا الانقسام بين البرانى والجوانى ليس انقساماً مطلقاً لأن كلامن البرانى والجوانى لا يصبحان موضوعاً للتفكير الا فى وحدتهما . والواقع أن الجوانى هو الذى يعبر عن الصيرورة المظهرية ولا يقبل بحال الانفصال عن هذه الصيرورة المظهرية ، وتصبح هذه الجوانية على مستوى الشئ لذاته امتثالاً للعالم المحسوس . وبعد ارتباط الجوانية بالمحسوس البرانى أساس التفكير فى الحقيقة بوصفها وحدة بين الجوانى والبرانى التى ينقسم اليها الشئ فى الأصل .^(١)

ولابد أن ينتهى إثبات الهوية بين الجوانى والبرانى فى صورة وضع وإقرار تصور اللا محدود . بهذا التصور تتحقق فى الواقع الجوانية الكاملة للاختلاف فى الوحدة . ولا يتم إدراك تصور اللا محدود إلا فى صورة المحدود (وهذا هو الجدل الصاعد) . وسبب ذلك أن لحظة الوحدة الخالصة التى تمثل اللا محدود لا يمكن أن تدرك الا على أساس انشاق مسبق . فهذا الانشاق يسهل تجاوز المحدود الذى يخضع للتفكير بوصفه اللا محدود . ولا يعدو هذا التجاوز نفسه أن يكون التاريخ الانسانى وقد امتاز بالتنظيم والاتحاد وتحققت فيه الطائفة البشرية على أوسع مدى وفى مستوى النظام الشامل . والتفكير فى اللا محدود الحقيقى هو التفكير فى هذه الطائفة البشرية فى صيرورتها . وهذا اللا محدود هو روح العالم ودمه السكونيان فى نظر هيجل .

(١) نفس المرجع س ١١٩ - ١٣٢ .

وتأخذ حركة العبور من اللا محدود الى المحدود (وهذا هو الجدل المهابط) شكلا وحيدا يتحقق فيه تحققا عينيا وهو الوعي الذاتى . أو بعبارة أخرى يعد العبور من اللا محدود الى المحدود فى نظر الوعي المفكر تحقيقا مباشرا لبلوغ الوعي الذاتى . وبمجرد إدراك هذه الحركة لذاتها كشيء تنقبه وتلم بنفسها كفعل مميز لئلا تميز له .

ولا حاجة بنا الى الالتجاء فيما يتعلق بأهمية هذا العبور . فهذا الوعي الذاتى هو الكشف عن كرامة الانسان وهو معيار الاختلاف بين الانسان والحيوان . الوعي الذاتى هو ما يميز الانسان مما عساه من مخلوقات الأرض وكائناتها . فالأنا تحس بذاتها بوصفها وعيا ذاتيا ، وعندما تحس الأنا بذاتها على هذا النحو تصبح هى نفسها الفكر الذى يظهر لذاته . ويؤدى مقدم الوعي الذاتى الى اعدام الشيء لأن الذات تدرك ذاتها عندئذ كوجود لذاته . والوعي الذاتى أقرب مثل على حضور اللا محدود . ولا بد من حذف الشيء أيضا لكي يسمح «لأنا» أن تتمكن من إدراك ذاتها «كأنا» : وهكذا يصبح النفي والإثبات متداخلين أحدهما فى الآخر . ويذهب الوعي الذاتى بعدئذ الى حدد تعريف نفسه كهذا وذلك فى آن واحد .

هذا إذا أبصرت «الأنا» ذاتها واستجمالت الى فكر يتجلى لذاته .

أما اذا كان الوعي الذاتى بمثابة وضع لموضوعه وضغط عليه فانه يتجلى عندئذ لذاته كربة . فموضوع الربة يظهر من ناحية بعد وضعه (Gesetztes) كأى موجود قائم (Seiendes) ، ويظهر من ناحية أخرى بوصفه مرغوبا فيه كوجود منعدم ولما كان الوعي الذاتى يتطلع للعشور على نفسه وللالتقاء بنفسه فى صميم موضوعه فقد انحصرت رغبته فى كل ما هو حى . وكلاهما هنا وحدة فى كثرة . وعندما يتحقق الوعي الذاتى من هذه الهوية الأساسية صارت الحياة فى نظره بمثابة شيء

غريب. وسر ذلك أن الحياة ذاتها لا يمكنها أن تصبح موضوعاً بالنسبة إلى الوعى الذاتى إلا إذا بدت فى نظره « كغير » أى منسوبة الى « الغير ». ولهذا لا يلبث تصور الحياة الذى يرى أول الأمر « كمباشر خالص » أن يتوزع فى صورة عدد منفصل من الفرديات ويستحيل الى وضع خاص بالعديد من الأفراد المترابطين ترابطاً عاطفياً فيما بينهم .

وأخص خصائص الرغبة منها تجعل الذات مختلفة عن الشيء موضوع الرغبة بل ومعارضة له . والواقع أن الفسكرك يكشف عن الموضوع لاعتن الذات كما قال هيجل من قبل فى كتابات الشباب ضمن بحثه عن « استقلال الوعى الذاتى وعدم استقلاله أو السيادة والعبودية » . وهذا أيضاً مما يؤكده موقف « ظاهرة الفكر » بوصفها اكتشافاً لأعماق الموضوعية والشيئية . فالموضوع أو الشيء — لا الذات — هو ما يظهر لذاته فى فعل المعرفة وعن طريقه بوصفه بالفعل « فعلاً معرفياً » . ولكن لا يعود الوعى الذاتى الفارق فى تأمل موضوعه الى ذاته إلا بفعل الرغبة . فالرغبة هى عامل رد الانسان لذاته كوعى ذاتى ، وهى التى تنشئ هذا الكائن الانسانى « كأننا » وتكشف عنه بهذه الصورة وهى تدفعه الى أن يتمم بقوله : « أنا » . ولهذا فهى تذكر الوعى الذاتى دائماً باختلافه عن الشيء الخارجى .

وتنشأ الرغبة أصلاً نتيجة حاجة أو عوز أصيل . فالذات حين ترغب تنفصل من وجودها الحاضر وتموضع كشيء مختلف عنه . وهكذا تنفى « الأننا » وجودها المباشر بحكم وجود مركز الثقل بالخارج . « فالأننا » بأكملها فعل يتجاوز كامل نحو سواء من الغير . ويقع التجاوز هنا من قبل الوعى الذاتى إزاء نفسه ولا بد له من الخروج عن ذاته من أجل نفي ذاته . ويتمزج إدراك « الأننا » لنفسها بإدراك هذه الفاعلية السلبية ، ولما كانت الرغبة مولدة لنفى ذاتها فهى أيضاً بالتالى نفى لموضوع رغبتها . ولا يعنى هذا النفى إلا شيئاً واحداً وهو أن

الشيء يفقد حقيقته الموضوعية للاستحواذ على طريقة الوجود كذات وبكثرت
أحوال الذات .

ولما كان الوعي الذاتي يتلقى مضمونه من الشيء المرغوب فيه فإنه يشرب
بوجود هذا الشيء ، ولو انصبت الرغبة على شيء صارت تحمل كل خواص الوجود
الطبيعي الشيء . ولكن هذه الخواص المرتبطة بالشيء متعارضة مع الوعي
الذاتي لأنه في حد ذاته نفي للموجود الشيء . لكي يحتفظ الوعي الذاتي بنفسه
لابد أن يتموضع كعملية إعدام . ولا بد لهذا أيضاً أن يؤكد الوعي الذاتي وجوده
كرغبة في الرغبة وكفراغ يريد ذاته وينشدها . ومن هنا يتعرض الإنسان للالتقاء
بانسان آخر يماشده أن يتقبله كموضوع لرغبته . وينبغي أن يتعرف الآخر على
« الأنا » التي تقابله وتلقاه بوصفها قيمته هو نفسه في هذه المناسبة . ويصبح
الإنسان انساناً بقدر ما يفرض على نفسه تلك القيمة الخاصة بالغير .

وتلك هي نقطة البداية الحقيقية لموضوع الظاهرية ، « فالأنا » لا تتجلى
لذاتها إلا بقدر ما يحدها وجود الغير ، ولا يدرك الغير ذاته في « أنا » أي في
« الأنا » الخاصة به إلا بقدر ما يدفع « أنا » سواء ويستبعدا ويردها إلى
داخلها . والمشكلة التي تواجه العديد من « الوعي الذاتي » (والوعي الذاتي عند
هيجل هي الإنسان) المنتشر الموزع المتداخل فيما بين بعضه بعضاً هي مشكلة الخروج
من العزلة وتعريف كل منها ما عداها بنفسه . ويؤدي اشتباك كل طرف من
أطراف « الوعي الذاتي » بطرف سواء يعارضه إلى الصراع حتى الفناء .
فتمسح « الأنا » لفرض نفسها على « الأنا » الأخرى كموضوع لرغبتها ، ويسعى
الآخر إلى فرض نفسه على « الأنا » الأولى هو أيضاً على طريقته كموضوع
لرغبتها بقدر ما هو إنسان وبقدر ما لا يمكن ألا يكون انساناً . وينشأ عن صدام
رغبات كل من « الإنسانين » أو « الوعيين الذاتيين » الإرادية اختفاء أحد
(م ١٥ — هيجل)

الخصمين من المجال . والأمل الوحيد الباقي هو « تعرف الغير على الأنا »
الأولى كقيمتها الخاصة به فعلا . وهنا تظهر مقولة السيد والعبد .

والسيد هنا هو أحد الخصمين الذى ينجح فى فرض ذاته على الآخر كقيمة .
ويصير السيد « سيداً » لسبب بسيط وهو أنه يغامر بكل شيء . وتعلو حربة
الإنسان لأول مرة بعد تجاوز المستوى المباشر وهو مستوى الأشياء والممتلكات
والارتفاع إلى ما فوقه . وترتفع عظمة الإنسان بقدر التخلي عن الأشياء
والممتلكات ونفى كل شيء حسب مقدرته ، وأهم شيء هو أن السيد يفرض
نفسه على الغير « كوعى ذاتى » أولاً وقبل كل شيء .

ويعتاد السيد أن ينظر إلى العبد كأحد ممتلكاته أو واحد من الأشياء للمادية
التي تحقق رغباته . وعندما يختفى « الإنسان » فى اعتبار « السيد » لشخص
العبد يفقد هذا « السيد » أسلوب التعرف الحقيقى الذى يقوم مقام الأساس
لظهور « الوعى الذاتى » . أى أن السيد بهذا يهبط إلى ما دون البشرية فى حين
يعلو العبد إلى مستواها . فالعبد يخشى الضياع والموت ويحرص على الحياة .
وهو فضلا عن ذلك يتطلع إلى التحرر عن طريق عمله . فالعمل هو الذى يسمح
للإنسان بأن يجعل من وعيه الذاتى الخاص به موضوعاً كئفى . وعندئذ يقطع
العبد صلته بالشكل الطبيعى للأشياء ويفرض عليها شكلاً مستحدثاً مطلوباً
باختياره . فيحقق العبد بذلك تغيير العالم الطبيعى وتحويله إلى عالم إنسانى واضح
المعالم الإنسانية . وبتشكيل الأشياء المادية بقدراته يحقق العبد تشكيل ذاته هو
نفسه وكأنه يتأمل ذاته فيما يعمل . وبالتالي تتركز قوة التغيير التاريخية فى العبد
ويمثل هذا العبد بدوره التقدم التاريخى .

وأهم من هذا كله أن « الوعى الذاتى » يتعرف من خلال الوعى المستعبد
على ذاته كفكر . أو بعبارة أخرى عندما يضع العبد ماهيته فى خدمة العمل

الذى يؤديه يتأكد الوعى المستنل المستعبد بالضرورة كوحدة مما لذاته وما فى ذاته فى آن معاً أى من الفكر .

ويصبح الهدف الأكبر « من » ظاهرة الفكر « عرض كل التجارب التى نفذ الوعى من خلالها حتى تعرف على ذاته كفكر » « Geist » . ويأتى هنا وعى الحرية ليلعب دوراً أساسياً فى تحويل الفكر من ذاتية جوائية خالصة إلى وضع الوعيين الذاتيين المتقابلين أو المتعارضين أحدهما يعبر عن عرضية الوجود التجريبي والآخر يعبر عن القيمة السكلية لعملية السلب . وهذا هو ما يخلق التعارض فى داخل الوعى الذاتى ويجر عليه كل ويلات العناء والشقاء والألم .

وهذا هو منبت الوعى الشقى الذى يؤدى بدوره إلى ظهور العقل عند الانصراف عن التطلع إلى الإيمان . والمثالية وحدها هى التى تسمح للعقل بأن يصبح الحقيقة بأكملها . ويدفع هذا الموقف المثالى إلى اعتبار « الجابست » أو الفكر بمثابة تاريخ . وسبب ذلك أن المثالية تلزم بأن يكون لها مضمون . ولا يتوفر لها المضمون إلا إذا كانت هى نفسها مضمونا . ولهذا فالتاريخ يسمح لنا فى الواقع بإدراك كيف يوفر الموقف المثالى لنفسه مضمونا .

ويهمنا أن نلاحظ أن الحياة لا تصبح وحدة (كما هو الشأن فى التاريخ) من الوحدة والسكرة معاً إلا إذا صارت فكراً بالنسبة إلى الوعى الذاتى العقلى .

ولا بد أن نلاحظ أيضاً أن هيجل كان قد قسم الجدل إلى جدل صاعد وجدل هابط . ذلك أن هيجل كان قد سى الجدل فى أصل تكوينه « هابطاً » إذا كان يمثل غضب الله إزاء العالم الذى خلقه فى حالة استلابه فيه . ولا يرفع غضب الله إلا الجدل الصاعد الذى تتطلع فيه الإنسانية والمجتمع والتاريخ نحو الله وتسمو نحوه وتفتى فى أبديته الحية^(١) .

(١) الديدى: هيجل ص ٥٥

ولكننا لا نفهم هذه العبارات حق الفهم إلا إذا أدركناها بعيداً عن مضمونها الدينى . فيكون الجدل « هابطاً » إذا كان انتقالاً من اللا محدود إلى المحدود . فالحدود هو عالم الاستلاب والعينية بحكم ظهور الوعى الذاتى فيه وهو الوعى الشقى الذى يميز الإنسان من سواه . وهذا هو عالم اكتشاف الإنسان لذاته .

ولكن لا يتم إدراك اللا محدود إلا فى صورة الحدود بحكم أن الوحدة الخالصة التى تمثل اللا محدود لا تدرك إلا بناء على انقسام مسبق . ويعمد هذا الانقسام نفسه إلى تيسير تجاوز الحدود الذى يخضع للتفكير بوصفه لا محدوداً وهذا التجاوز نفسه هو تاريخ الإنسان والمجتمع ، وهذا هو الجدل « الصاعد » الذى يبعد الإنسان عن نفسه فيه آثار الانعزال والوحشة والانفراد للاشتراك العملى فى المجتمع الإنسانى . وهنا يكتشف الإنسان ذلك الترابط الطائفى جنباً إلى جنب مع الشمول الأخلاقى^(١) .

فالجدل الصاعد معناه الانتقال من النظرى إلى العملى أى من تأمل الفكر إلى ملأ الواقع العينى .

وبهذا يأخذ الجدل خطين رئيسيين أحدهما هابط يذهب من الفكر الظاهر (البرانى) إلى الفكر الباطن (الجوانى) وهو عالم الغربة والاستلاب والشقاق . والآخر صاعد يتمثل فى الانتقال من الفكر الذاتى إلى الفكر الموضوعى أى من النظرى إلى العملى .

وهنا يمكن اكتشاف الهيكل الفذ على حد قولنا من قبل^(٢) .

ويتمثل هذا الجدل فى بعض المواقف العينية التى يناظر كل منها موقفاً

(١) الديدى : هيجل ص ١٢٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٨ — وانظر أيضاً المقارنة بينه وبين سارتر ص ١٢٨ .

تاريخياً عينياً مما شهدته هيجل في العالم المحيط به في عصره أو مما أوحى به إليه قراءاته. وإذا كان الوعي الذاتى مدركاً لذاته من قبل كوحدة صورية من الوجود والفكر فهنا يستحيل ذلك اليقين الذاتى إلى حقيقة . فالوعي الذاتى يدرك نفسه كما كان نفسه والحقيقة الموضوعية بأكملها فى آن معا . والروح تعرف نفسها كروح مجرد تعرفها على ذاتها كوحدة من هذا القبيل بين الوعي الذاتى الخاص بها والحقيقة الموضوعية بأكملها . و « الجايست » هنا روح تقوم مقام الحقيقة « فوق الفردية » كما تتمثل فى قولنا بالعربية روح المعمر وروح الزمن وروح الشعب وما إلى ذلك . وهذا هو ما يصعد إليه الجدل الصاعد عندما يحقق عينياً ذلك العقل الأبدى السرمدى فيما يملكه من علم بالأشياء وهو ما يعبر عن الاحاق الموضوعى بالحقائق التى تتألق فى الشمول الكلى للمثل فى الروح المطلق من بعد .

وابتداء من الآن لا يكون الموضوع متعلقاً بالفرد أو الذات الخاصة بالفرد وإنما بالإنسانية جمعاء ، أو بعبارة أخرى ليست الذات هنا هى الذات الفردية . بل الذات هنا شىء جديد هو الجوهر الممثل فى الإنسانية جمعاء منظوراً إليها كشخص واحد عبر عصور التاريخ . ويتبع الجزء الثانى من كتاب ظاهرة الفكر خط سير التطور الذى يلم بالجوهر حتى يبلغ مرحلة الوعي الذاتى وحتى يستكمل وعيه الذاتى . وهنا يتمثل جانبها الصيرورة الحالية من الزمان وهى صيرورة الأبد والصيرورة التاريخية فى آن واحد وهما يكشفان عن كل خطوات التقدم ، وهذا هو مسرح الجدل الصاعد وهو هو مجال التاريخ الإنسانى حيث يتمثل الجهد الإلهى فى ضم اللاوجود إليه بعد أن وهبه الوجود عندما خلق العالم . والتاريخ ليس سوى السير قدماً نحو دولة الله حيث تتحقق الشمولية الموفقة نتيجة الانتقال السكامل المحقق من المحدود إلى اللامحدود .

ويتابع هيجل أحداث التاريخ ابتداء من العالم اليونانى إلى العالم الرومانى والعالم الحديث . ويستكشف ظروف الجماعات الإنسانية فى تطور أشكالها وأنواعها كأنها وعى شخص واحد وكأنها تقذبذب بين أوضاع وحالات وبين الوعى الرفيع والوعى البورجوازى وبين أشكال الحكم الناقصة والسكاملة وبين الاقطاع والعالم الحديث . والمهم هنا أن الروح تبحث فى هذا كله عن أسلوب لوجودها فى الواقع الفعلى على شكل « ما هو لذاته » Fursich أى ما هو مدرك بصورة محسوسة فى العالم الظاهر .

ويتناول هيجل هنا فى هذا المجال كل مظاهر التقدم والمدنية ويتحدث عن أدوات الحضارة الإنسانية كالثقافة واللغة والعقل والدين وعصر التنوير والأخلاق والواجب والضمير والحرية والدين المطلق والمعرفة المطلقة . والحضارة فى نظر هيجل هى التكوين والإعداد والتدريب الذى يتلقاه الوعى على أثر ما يقوم به من عمل وما يؤديه من الواجبات لىكى يتحصل على الوجود فى الواقع الفعلى . ويتحقق هذا العمل فى أى مجال من مجالات السياسة أو الإحتماع أو الأدب أو الدين . والواقع أن الحضارة عند هيجل تتحدد فى صورة المضمون الذى يبحث عنه الوعى لإشباع ذاته وحرصا على تحقيق الإمتلاء فى فراغه . ونشأ عن هذا تلك الصورة الجديدة من المدنية التى تتطور على هيئة حضارة . وهو معنى واسع عريض يشمل حركة مزدوجة يحرص الفرد فى الأولى على الخلاص من مباشرته للصعود نحو السكى كما يتم فى الحركة الثانية تحول السكى إلى العملى الإيجابى أو الفعالية عن طريق الفرد . فمن ناحية يتبنى الفرد كل القيم الاجتماعية « فوق الفردية » ومن ناحية أخرى تصبح نفس هذه القيم ذات فاعلية بواسطة الفرد . ويتألف مضمون تصور الحضارة من هذه العملية الصورية .

وتمثل اللغة فى نظر هيجل تحقيقا للمضمون عن طريق تجاوز الذاتية الطبيعية

شأنها في ذلك شأن « الأنا » . فهي تتيح للذات فرصة تجاوز عزلتها المباشرة وتحصيل وجود موضوعي . وبغير فقدان الذات لوجودها الخاص بها وفرديتها المباشرة يمكنها عن طريق اللغة أن تصبح كلية وتتوصل على حقيقة ذات فاعلية لإزاء الآخرين . وتوجد الذات الفردية المختلفة وجودا مضمرا في اللغة كأي لحظات جزئية .

ويعرض هيغل أثناء هذا كله على اكتشاف معنى التاريخ على أنه وعي الروح بذاتها ممثلة في مختلف ضروب الصراع والاختلاف .

ويبدو أنه قصد بهذا الكتاب أن يكون مقدمة لدراسة الفلسفة تستوعب في الوقت نفسه عرضاً وافياً لنسقه الفلسفي ، ولكن جرى تعديل في هذا المخطط الأولى . وقد قام هيرينج Haering في مقدمته لطبعة هوفا يستر لكتاب « ظاهرة الفكر » بشرح طبيعة هذا الكتاب فقال إنه كتاب مؤلف بطريقة ارتجالية . فبينما أريد به أن يكون مقدمة للفلسفة تتضمن عرضاً لنسقه الفلسفي تخللته روح متنوعة المشارب وتجلت فيه مواقف طارئة . وكان قد تناول أول الأمر وفقاً لمنظوره الأول أقساماً خاصة بالوعي *Bewusstsein* وبالوعي الذاتي *Selbstbewusstsein* والعقل *Vernunft* وبعد خمسة أشهر من تأليف هذا الجزء الأول ظهر مشرب جديد للروح التي تبدى فيه وإذا بنا وجها لوجه أمام فلسفة للتاريخ بدلا من عرض النسق الفلسفي الهيغلي الذي كان يراد في المخطط الأول استكمال الكتاب به . وتظهر ظاهرة الفكر بمظهر الكتاب الذي يعالج مسائل أخروية كما اتضح لنا من جدله الصاعد . ولا يفت التوسط هنا عند حد القيام بدور القيمة الصورية فقط ويذهب إلى أبعد من ذلك فينطوى على مضمون حقيقي .

وقد يكون ظهور أجزاء من النسق الهيغلي مثل الوعي والوعي الذاتي

والعقل فجائياً في الجزء الأول حسب رأى البعض . ولكننا نرجح أن ظهور هذه الأجزاء أقرب إلى النتيجة المنطقية التي توصل إليها هيجل بإعمال فكره في قضايا الظاهرية وبلوغه نتائج محددة في تفسير « ظاهرة الفكر » ولعله تعتمد تحقيق هذا الموقف وتحديد معالنه تحديداً كاملاً منذ البداية حرصاً على الكيان الكامل لفلسفته .

فالجزء الأول من الظاهرية يتألف من المقدمة وأقسام الوعي والوعي الذاتي والعقل والجزء الثاني يتألف من عرض واف للروح الموضوعية والروح المطلقة . والروح هنا هي المظهر الذي ينطوى على عقل كامن في الأفراد التي تتألف منها الجماعات البشرية . والفكر هو الأساس الذي تقبلور حوله الظاهرية . والروح العامة هي مظهر للفكر .

ولعل هذا هو سر ذهاب البعض إلى وجود نوميغالية كاملة في ظاهرية الفكر . وقد ذهب إلى هذا رأى جان فال وأكيد أن النوميغالية موجودة في « ظاهرة الفكر » على الأقل كافتراض . فالواقع أن الذات وهي تحرص على وضع الشيء كانت تفترضه مقدماً^(١) . ولا يمكن أن نتصور الذاتية وهي تتألف داخل « ظاهرة الفكر » بدون أن نلاحظ افتراضها المسبق لوجود الشيء . فهذا هو ما دفع بجان فال إلى تقرير هذه الملاحظة .

وكان فوييه Alfred Fouillée قد أشار إلى مثل هذا الرأى في كتابه عن « مستقبل الميتافيزيقا » . وقال إن الإجراء الهيجلى قانون قبلى موجود وجوداً مسبقاً كشالوث في الوحدة التي لا تخلو من تشابه وتناظر مع سر الشالوث المسيحى . ومما يؤكد هذه القبلية رفض هذا الإجراء لمثل مناهج العلم كالملاحظة

(١) جان فال : شقاء الوعي في فلسفة هيجل ص ١٣٢ .

والاستقراء والاستدلال والتحليل والتكرار المعدل . وكان هيجل قد اكتشف صيغته الكلية المطلقة التي تشبه عبارة : « افتح باسم » ولا يلبث هيجل أن يفرض مقدماً كل الأشياء^(١) .

ونحن نرى على العكس من ذلك أن معالم هذا الافتراض القبلي المسبق وليدة حرص هيجل على وجود الموضوعية الخارجية ممثلة في الطبيعة منذ البداية وهذه الطبيعة واضحة المعالم في باب المنطق أى في الجزء الخاص بالفكر وهو الجزء الأول في النسق الفلسفي لهيجل . والشئ الخارجى موجود أيضاً وجود الفرض المسبق كحجة أو كتبرير شكلى محض في « ظاهرة الفكر » . ولا بد من أن يكون تفسير ذلك أكثر من مجرد الزعم بوجود قبلية هيجلية أو نومينائية رابضة ، فالوجود الخارجى حقيقى منذ مطلع الفكر .

وقد تعرض كتاب « ظاهرة الفكر » لتفسيرات عديدة . ورأى كرونر^(٢) أن هذا الكتاب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمشكلة النقدية الأساسية حول إمكان المعرفة على نحو ما وضعها كانط . وأكدهايم في كتابه عن هيجل وعصره (الجزء الثانى ص ٢٤٩) إن هذا الكتاب مقدمة يراد بها الارتفاع بالوعى من المستوى التجريبي إلى المستوى الفكرى التأملى ويقصد منه تلخيص نسقه كاملاً . وهذا هو رأى الغالب . ولكن جلوكنيررى على عكس ذلك أن هذا الكتاب حل لأزمة شخصية محضة لأن هيجل يتبين فيه طريقه كاملاً بكل أشواطه التي قطعها وغاياته التي يهدف إليها . ويرى هنرى نيل أن هذا الكتاب كتب بقصد البحث عن حل لأزمة فلسفية وأخرى دينية وثالثة سياسية^(٣) .

(١) الفريد فوييه : مستقبل الميتافيزيقا ص ١٣٠ .

(٢) كرونر : من كانط إلى هيجل (جزء ثان) ص ٣٦٢ Von Kant bis Hegel

(٣) نيل : التوسط في فلسفة هيجل .

ولا نملك هنا إلا أن نعرض رأينا^(١). ويتلخص هذا الرأي في أن الكتاب مكتوب بمحقق كامل لتحديد وضعية الإنسان في وجوده المادى ممثلا في حضارته ولغته ودينه وعقله وكيانه الاجتماعى . وهو كتاب يمثل أرفع درجات الفصح لأنه يرى تخطى مرحلة الحسية كجزء من التجربة التى تعتمد على النظرة العقلية الجامعة والاعتماد على التوسط الإدراكى بوصفه تعقلا وتدبرا وتقديرا .

(١) الديبى : هيجل ص ١٢٣ •

الفصل الخامس عشر

أبعاد الظاهرية

من الأشياء المألوفة في كل عصر أن يتأثر الإنسان بالوسط الذي ينشأ فيه وأن يشترك معظم تصوراته من البيئة المعاصرة له في طفولته وشبابه ورجولته . ومن المألوف أيضاً أن يسعى الإنسان المشتغل بالكتابة إلى تقريب أفساره إلى الجماهير عن طريق أكثر الأشياء ألفة بالنسبة إليها وعن طريق أقرب المسائل إلى أذهانها وخيالاتها وآمالها .

وعاش هيجل طفولته وشبابه الأول في أوساط دينية خالصة وعرف كل ما كان يمكن أن يجعل منه رجل دين لولا زهد في ذلك وانصرف عنه في آخر لحظة واختار طريق التعليم . ولذلك ينبغي أن تظل تجربته الدينية في اعتبارنا لأنه كان يهتدى بالدروس التي استفاد منها وخرج بها من تلك التجربة . ولا أعنى طبعاً أنه استفاد منها عقيدته في الدين ذاته ولكن أعنى أنه استفاد من نتائج ومؤديات المواقف المختلفة التي تكررت في تاريخ الأديان من قبل والتي لا يزال الاسترشاد بها ممكناً في ظروفنا العقائدية والفكرية والعلمية .

وبدا هيجل في مطلع حياته وفي آخرها أقرب إلى رجال الدين منه إلى الفلاسفة الذين يقهرون فكرهم على مسائل المنطق والاجتماع أو من نسميهم عادة بالفلاسفة الخالص . وقد يكون مصدر ذلك حرصه على أن يكون مألوفاً في كل أوجه فكره وفي كل لمحات خاطره فلا يثفر منه قارئ ولا يبتعد عنه باحث لأن هذه الموضوعات التي كانت تجري على لسانه في كل لحظة مثل الانقسام

Entzweiung والشقاق والخطيئة والألم والوعى الشقى والرب والابن كانت هي نفسها موضوعات العصر الذى عاش فيه . وكانت هذه المسائل مما يدخل في ثقافة كل إنسان . وإذا شاء الفيلسوف أن يكون قريباً من أذهان الجماهير فلا مفر من أن يطرق هذه الموضوعات وأن يجعل أفكاره الخاصة تنبثق منها وتتبنى على أساس تصوراتها . وهذا وحده هو ما يضمن لها القبول والاستمرار .

والواقع أن أى مفكر كبير لابد أن يبدأ بأفكار عصره وأن ينطلق منها وأن يتخذ من هذه الأفكار نفسها معياراً لطبيعة أبنائه يثبته من الفاحية الذهنية . وبغير هذا يعزل في أسلوبه وفي تفكيره وينشغل بغير القضايا الحقيقية التى تعد من صميم التكوين الثقافى الخاص بجيله . وقد اتضحت هذه الحقائق وضوحاً كاملاً في ذهنه لأنه تمسك برأى قاطع مؤداه أن الفلسفة ترتبط ارتباطاً تاماً بالعصر الذى تعيش فيه وتصدر عنه . وكثيراً ما نوه في نظريته بالعلاقة بين الدين وحالة الحضارة على أنها ارتباط بروح الشعب وتاريخ الدين وبدرجات الحياة السياسية . وتلك في الواقع واحدة من الأفكار الرئيسية التى ظلت بمثابة الأصل في مفهوم الظاهرية وفي مفهوم تاريخ الأديان ، أى أنه عبر بوضوح خلال الظاهرية عن مستلزمات العصر وعن روح الجيل . ولا يفوتنا أن الظاهرية حاولت الارتفاع بوعى اليقين الحسى نحو المعرفة الفلسفية استناداً إلى عملية عقلية في حين أن المنطق لا يشرع في الظهور إلا إذا تعرف الفكر على ذاته هوياً أى كان هو نفسه .

ويذهب السكثيون إلى أن المنطق الهيجلى لا يعدو أن يكون جهداً متصلاً لتفسير دقائق الضمير الإنسانى ونواذعه وفقاً لما اكتسبه من خبرات دينية ولما استفاده من وجهات نظر تسكونت لديه على ضوء تلك الخبرات . ويعد مذهب هيجل في التصور ونسقه الفلسفى الكامل وليد نفس الإرادة الدينية

ونفس البصيرة الروحية . ويقوم هذا الأصل العيانى أو هذا النزوع الصوفى فى قلب كل من الصوفية المسيحية عند الشاعر نواليس Novalis والتصوف الوثنى عند الشاعر هيلدرلين والمنطق العقلى عند هيجل .

ولكن لا يفوتنا برغم ذلك كله أن هيجل عاش فترة طويلة فى شبابه عدواً للدين .

واستطاع فى هذه الفترة أن يحشد معظم الاعتراضات التى نبعث فى روحه ضد المسيحية وأن يوجه سهاماً نارية بأسلوب هجومى متوار وراء عبارات تتم عن صميم فكره . فهو يتساءل عما استطاعت المسيحية أن تحققه من أجل محاربة الرق ومن أجل رفع العبودية عن البشر . ويتساءل عما أدته المسيحية لمقاومة الحروب ومناهضة الطغاة ؟ وأحس بالتجاوب بينه وبين اشلايرماخر schleiermacher فى عداوته للدين كما أحس بالتقارب بينه وبين شيلنج على هذا الأساس أيضاً . ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن اتفاقه مع هيلدرلين كان كاملاً لأن هذا الأخير كان يكره كل الصور التقليدية الخاصة بالمشاعر الدينية وظل إلى آخر أيام حياته على هذا الوضع . ولعل هيجل ظل كذلك هو الآخر إلى نهاية حياته كارها لصور الشعور الدينى التقليدى المبني على غير العقل . ولكن من المؤكد أن البروتستانتية احتلت مكانة كبيرة فى نفسه^(١) .

غير أننا لا نبالغ إذا قلنا إن هيجل عادى الدين فى بعض فترات حياته إلى حد انكار معظم قيمه . ولم يلبث هذا العداء أن تحول إلى تفاهم عقلى بحيث اهتم بالإبقاء على الجانب الأخلاقى من الدين . والواقع أن هذه اللحظة هى التى أدت إلى عودة المياه إلى مجاريها فيما بين هيجل والدين وهى التى بدأ هيجل من عندها تفهمه الحقيقى لأوجه الضرورة وأوجه الأهمية لرسالة الدين بعامة .

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ٥١ — ٥٣ (رأى روز نتسافيج).

وزال من نفسه كل بغض للدين في حد ذاته وإن ظل كارهاً لأساليب الشعور التقليدية نحو المسائل الدينية . وذهب هيجل هنا مذهب اشلاير مآخراً وأحس بسرعة احساساً واضحاً بحاجة الطبيعة الإنسانية إلى المعارف الدينية التي تقيد وترتبط بها كل ضروب الإلزام الأخلاقي ولا تنفصل عنها مقتضيات الأخلاق . ولا تهبط علينا العقيدة الدينية من كوكب آخر وإنما تنشأ على أرضنا . ولما كانت الأرض التي يعيش الآدميون فوقها بحاجة إلى الدين ستظل أمامنا على الدوام فرصة التعرف ظاهرياً على الدين وسيظل الباب مفتوحاً أمام معرفة الدين معرفة ظاهرية .

وفي رأى هيجل أننا لا نستطيع أن ندرك تجربة الدين أو نقوم بوصفها إلا إذا عشناها ومررنا بها فعلاً على حد تعبيره في الظاهرية . ولما كانت هذه التجربة في حد ذاتها جدلية شأن كل تجربة أخرى وشأن أى حركة من الحركات فإن نكتشف الحقيقة الكاملة إلا في طرفها الأخير أى عند نهايتها . والدليل على ذلك كما ورد في ظاهرية الفكر هو أننا لا نعثر خلال تطور الحركة في غضون هذه التجربة سوى على لحظات موحدة مليئة بالتناقض والانشقاق . وقد توزعت مشاعر هيجل في ظل تجربته الدينية العارمة بين دروس البروتستانت الزهاد والبروتستانت العقلانيين وملامح الفكر الإغريقي المثالي والفكر النابع من عصر التنوير والفلسفة النقدية السكانية ونظرية وحدة الوجود الأسبينية ونظرة اشلاير مآخراً إلى الحياة بالإضافة إلى فلسفة كل من فيشته وشيلنج . وكان لا بد من بلوغ آخر هذه التناقضات والنوازع من أجل استشفاف الحقيقة فلا يمكن أن يأتى النبأ السعيد إلا في وسط الآلام والأحزان .

وكذلك لا يتم الهناء إلا بعد العناء . وكل شيء مرتبط بميلاد اللحظة الحاضرة في التاريخ . ولهذا يمكن تفسير كل شيء في جانب العلم أو الحقيقة

بخط السير الذى تشقه الفكرة الأخلاقية . ومن هنا يمكن تفسير فلسفة هيجل ابتداء من سنة ١٨٠٢ (سنة واحدة بعد السنة التى نبتت فيها فكرة الظاهرية) بوصفها كانت أخلاقية تاريخية . ويمكن أن يقال إن بحثه عن الحق الطبيعى *Naturrecht* سنة ١٨٠٢ أظهر مدى سيادة الشمولية الأخلاقية للطلقة فى مستوى الأمة على فكر هيجل . فالنظام السياسى عنده هو نفسه النظام الأخلاقى . ولذلك يوحد هيجل بين الدولة والأمة (أى الشعب) وكل مجتمع فى نظره يلبس بالضرورة طابع الشمول العاطفى . ولا تقتصر عضوية الدولة على دافى الضرائب وإنما تمتد فتشمل الأمة كلها بجامع وحدة اللغة والثقافة والتاريخ وبحكم الوحدة العائنية البشرية ووحدة الهدف والغاية التى تزكيتها عبقرية الشعب . ويلبس المثل الأعلى الأخلاقى شكلاً سياسياً بالضرورة .

وينتمى تأسيس لحظة الذاتية إلى مضمار الأخلاق . وذلك لأن الأخلاق هى الميدان العملى الذى يفتح عنده الجدل الصاعد المادى إلى تكوين الطائفية التجريبية المثالية فى آن معا والساعى بالإنسان نحوها . أو بمباراة أخرى الجدل الصاعد هو الانتقال من النظرى إلى العملى ومن تأمل الفكر إلى ملاء الواقع العيى . وهذا هو ما يلزم بالذات من أجل تأسيس الذاتية . أعنى أن المهم والضرورى هنا هو أن هذا الجدل الصاعد يقودنا نحو طائفة شاملة ذات طابع تجريبى ومثالى فى آن واحد يتم فيها التجاوز عن كل برانية فيما بين الأفراد بعضهم بعضاً .

وبدافع الرغبة^(١) نتقدم شيئاً فشيئاً نحو فكرة الحرية بوصفها ملكة تتحدد كملكاة للفعل والعمل وفقاً للفكرة التى تكونها بنفسها عن نفسها . ولا نلبث أن نجد أنفسنا هنا بصدد موقف جديد مختلف تماماً عن فلسفات

(١) سبق شرح «الرغبة» فى الفصل السابق .

الاراديين بل ومعارض لها لأن مذهبهم قائم على تعريف الحرية بوصفها حرية اختيار .

ويأخذ هيجل على هذا المذهب أنه يضع الامكان في مقابل الحقيقة بشكل قاطع أو يقابل بين الامكان والحقيقة مقابلة حادة . فالفلسفة الإرادية ترى أساس الأشياء لا في تماثلها مع أفكار الذهن ولكن مع الميول اللامعقولة في الإرادة على نحو ما يتجلى في مفهوم شوبنهاور عن إرادة الحياة . ومن شأن أمثال هذه المذاهب أن تقر بوجود الأنا الخالصة من ناحية وسلسلة من ضروب الاختيار في الناحية الأخرى . ولا يمكن إن يقال أن الحرية هي تلك التلقائية المجردة كما ذهب إلى ذلك كانط . فالحرية إذا انحصرت في ذاتية العقل متعارضة في ذلك تماماً مع الضرورة أصبحت شيئاً سالباً بصورة مطلقة .

ولذلك يحرص هيجل على أن يؤكد أن الحرية مركب من الذاتية والضرورة . والذاتية هنا هي الحرية ، وبطبيعة الحال يظهر هنا شيء جديد بالنسبة إلى التفكير المثالي . فالحرية تكون عند هيجل مركباً من الحرية والضرورة على أساس أن الضرورة تأتي من العالم الخارجى في مقابل الذاتية الجوانية . بمعنى أن الضرورة المثلة في العالم الخارجى مفروضة منذ البداية في الفكر الهيجلى . وهذا شيء حرصنا دائماً على تأكيده .

وبزوغ الذاتية في صورة حرية أول الأمر هو الذى أظهر الوجود الضرورى الخارجى بوصفه وجوداً قائماً بذاته ملزماً للوجود الإنسانى منذ مبدأ أسره ومنذ وجوده الأول .

وقد أعمل هذه الحقيقة كثيرون فوقعوا في أخطاء جسيمة عند تفسيرهم لهيجل . وانقسم المفسرون لهيجل من هذه الناحية إلى فئتين :

الأولى تزعم أن هيجل مثالى لا يعترف بالوجود الموضوعى الخارجى

ولا يرى له وجوداً إلا من داخل الذاتية . فالمثالية الهيكلية تعنى أنه لا يوجد شيء في الخارج وأنه ليس ثمة كيان لوجود برانى وإنما الوجود كله منبثق من داخل الذات .

ولا شك أنه يتضح الآن مدى ما في هذا الزعم من افتراء على مثالية هيغل . وعدم تفسير هيغل ابتداء من حقيقة التاريخ في مذهبه يوقع الكثيرين في مثل هذا الخطأ التقديرى الخاص بهذا المذهب . فالتاريخ وحده يجعلنا ندرك أهمية الفلسفة الأخلاقية عند هيغل ويدفعنا إلى وضعها في الاعتبار الأساسى عند تفسيره إن لم يدفعنا إلى وضعها في الاعتبار الأول . ذلك أن التاريخ هو الذى يكشف لنا عن أبعاد الجدل الصاعد وعن دوره في الانتقال إلى الجانب العملى الواقعى وعن حقيقة الشمولية الموضوعية العينية الكاملة التى تمثل قصة التطور من المحدود إلى اللامحدود .

والتاريخ يبدأ من ظهور الذاتية (وظهورها لا يتكشف كما قلنا إلا في مضمار الأخلاق) في مجال الوعى الذاتى المحدود حتى تصل في تطورها من خلال مظاهر الوجود الإنسانى الجماعى إلى حلقة اللامحدود . وهى حلقة الطائفية الجماعية التى تمثل الروح المطلق اللامحدود وفيها تتجسم روح الشعب وروح الجماعة والروح الأخلاقية وكل صور المعنويات العامة الجماعية التى تسود طائفة متشابهة في اللغة والفكر والعادات والآمال والآلام وأدوات الحضارة وهى مايسمىها هيغل بالأمة . فليست الأمة طائفة من دافعى الضرائب إلى الحكومة وإنما هى مجموع الأفراد المترابطين بكافة المشاعر والمطالب والآراء وأساليب المعيشة والكلام الخاصة بطائفة موحدة .

ويدعونا هذا بطبيعة الحال إلى التعرف على حقيقة التاريخ ودوره . والأخلاق جانب أساسى منه فضلاً عن أن الذاتية لا تظهر إلا في إطار الأخلاق ، ولا يمكن إذن أن يتحقق للذاتية وجود من وجهة النظر الأخلاقية إلا بوجود (١٦٢ - هيغل)

الغير ووجود العالم الخارجى . والمفروض ها هنا فى هذا الإطار أن الإنسان معطى من المعطيات القائمة فى الخارج ذات الوجود المرتبط بموجودات سواء . الإنسان معطى من المعطيات وهذه حقيقة تدفعنا إلى تجديد أى نظرة إلى فلسفة هيغل تغمض عينها على هذا الموقف، وتهدينا أيضاً إلى أن وجود العالم المحسوس شرط لوجود الذاتية الإنسانية ولوجود الإنسان . فالذاتية حين تتكشف وتعامل أخلاقياً تشعر فوراً بالضرورة الكامنة فى ثنايا الحرية الأخلاقية لأن هذه الحرية لا تملك ألا تشعر وتريد نفسها ولا تستطيع أن تتوقف عن فرض نفسها (لأن الحرية هى نفسها الذاتية) مع موضعها لوجود العالم المحسوس الخارجى فى نفس الوقت عن طريق فرضها لنفسها . ولا ينشأ كمن الحرية فى الضرورة من أى دليل عقلاى على أن الضرورة قابعة فى صميم الحرية عندما تفرض ذاتها بذاتها ولكن من مجرد أن الحرية تفرض نفسها بالضرورة عندما تأخذ وضعها كشيء قائم موجود . ويمبر مركب الموضوع ونقيضه من الحرية والضرورة عن فعل مبدأ يستحوذ بحكم كونه ذاتاً فردية على مضمون أكثر فأكثر كلية .

ولإذا كان البعض قد حلاله تفسير فلسفة هيغل من وجهة نظر المنطق فالمنطق نفسه مملوء بافتراض الطبيعة الخارجية والوجود الخارجى منذ البداية على نحو ما ظهر ذلك جلياً فى موسوعة العلوم الفلسفية . ولم تظهر فلسفة الطبيعة فى ذلك النسق الهيغلى بموسوعة العلوم الفلسفية إبتداء من الجزء الثانى الخاص بالطبيعة وإنما ظهرت كجانب مضمحل فى الجزء الأول الخاص بالمنطق ذاته . واعتاد هيغل إبتداء من مرحلة يينا سنة ١٨٠١ أن يلخص المنطق وفلسفة الطبيعة معاً فى آن واحد .

ومن هنا ظهرت القئة الثانية التى تزعم أن ثمة مشرباً معرفياً أو طابعا نوميئالياً خاصاً بفلسفة هيغل لا يمكن إنكار وجوده . فالوقف النوميئالى السكاني قد تكرر فى زعم البعض لدى هيغل^(١) . وقد نشأ هذا الشعور بما

(١) جان فيال : شقاء الوعى فى فلسفة هيغل ص ٩٣ .

يشوب فلسفة هيغل من نوميائية من أن وجود العالم الموضوعى الخارجى كان موجوداً وجوداً افتراضياً ضرورياً منذ البداية لأنه متحقق منذ ظهور الذاتية فى الموقف الأخلاقى وهو موقف أولى وضرورى لتحقيق الشمولية النهائية للمجتمع كطائفة ولتحقق الروح المطلق والله نفسه من خلال التاريخ . ولزوم وجود الموضوعية الخارجية بالتالى من لزوم وجود الله نفسه .

وقد شرحنا هذا الاتجاه فى تفسير هيغل فى الفصل السابق بما فيه الكفاية وهو ينم عن أن الإحساس بوجود الموضوعية الخارجية كان حقيقة تؤرق كل فيلسوف يفسر هيغل دون أن يضع فى اعتباره على الدوام هذه الحقيقة الأولية .

ذلك أن هيغل لا يرى بحال وجوداً للحرية إلا بالنفى . لا تظهر الحرية ولا يمكن أن يتحقق لها وجود إلا عن طريق النفى . والشخص وحده بوصفه فرداً قادراً على مواجهة الموت يمكن أن يؤكد ذاته كشخص وكفرد . ويمكن فى قرار مبدأ الحرية الهيجلية صراع وعدم اتفاق . وقد تكون الطبيعة فى نظر هيغل تعبيراً عن السقوط فى الخارج بالنسبة إلى العقل كنشاط نفسى على نحو ما عبرت الظاهرية عن ذلك . ولكن لا مفر بحال من الأحوال من الإحساس بالترابط الكامل لدى هيغل بين العلوم القانونية والميتافيزيقا . وإذا لم يكن للقانون قيمة بغير أساس فالميتافيزيقا هى التى تعد هذا الأساس وهى التى من شأنها أن توضح حقيقة الأمر منذ بدايته وأن تكشف عن الوجود الذى يظهر فيه الإنسان كمعطى أول الأمر بين العديد من المعطيات الخارجية .

وإذا كان هيغل قد أبدى خصاماً مستمراً إزاء الفلسفة السكانية فمن الملحوظ فى غضون الظاهرية أن هيغل شرح نفسه أو وضع أفكاره جنباً إلى جنب مع عرضه للأخلاق من وجهة النظر السكانية . ولعل ذلك الموقف

كان أبعد ما يكون عن النقد المتبع عادة في فلسفة هيجل إزاء كانط. فهيجل يشرح هنا موقفه الأخلاقي ونظريته الأخلاقية من خلال عرضه لنظرية الأخلاق الكانطية ولعل هذا هو ما دفع إلى الشعور بما يتم عن « شئ في ذاته » في فلسفة هيجل .

والواقع أن الوعي الأخلاقي ينمحي لو كان هناك وفاق كامل بينه وبين العالم الخارجى المحسوس . بل وبمجرد ظهور إنسجام كلى بين الأخلاق والعالم المحسوس بما يرفع التعارض بينهما يزول الوعي الأخلاقي . ويتمعرف الوعي الذاتى الأخلاقى فى الواجب على ماهيته ذاتها ولا يستكمل ذاته إلا إذا عاش كفكرة ويلاحظ هيجل فى ظاهرة الفكر أن الحرية التى يتطلع إليها الوعي الذاتى الأخلاقى هى حرية الفكر الخالص . ويؤدى الجهد الذى يقوم به الوعي الأخلاقى من أجل تحقيق وجوده الفعلى بالخارج كوجود فعلى حر . . . يؤدى هذا الجهد إلى موضعة الوعي الأخلاقى لذاته فى إطار عالم الامتثال . وكأن الحرية بهذا عملية من عمليات التحول أو الشخوص على نحو جديد .

فالأخلاق ذاتية . ولكنها تمثل الغاية التى تتابعها الإرادة أثناء تطورها هى نفسها كأخلاق . ويتميز الفعل الأخلاقى بطابع ما هوئى وهو أن التعارض ينفذ فيه ويتخلله . والاختيار الأخلاقى يتم بين ما هو خير وما هو شر . والعالم الخارجى قد يكون مصدر خير وسعادة كما قد يكون مصدر شر وشقاء .

ونلاحظ هنا مبدئياً أن الوعي والضمير يأخذان من حيث الواقع الفكرى والفلسفى لدى فيشته ولدى الفلاسفة الرومانتيكيين كما هو الأمر لدى هيجل نفسه معنى واحداً فيكون الوعي وعياً (gewissen) وضميراً أخلاقياً أو يكون وعياً وإرادة أخلاقية . ولذلك فالوعي (وهى نفس كلمة الضمير فى اللغة الفرنسية Conscience) يحتوى على وجهى الخير والشر . ولذلك فهو يتألف من يقين باطنى خاص بالإرادة التى تتعرف على نفسها كإرادة كملية من خلال أفعالها .

ومن الأوفق أن نذكر هذا جيداً كما تطلعنا إلى فلسفة هيغل وإلا أسأنا فهمها أساءة بالغة . وإذا تقدمت دراستنا للأخلاق على هذه النحو نتيجة للانتباه إلى حقيقة التاريخ في هذه الفلسفة أمكننا أن ندرك في غضون دراستنا الظاهرية للجامد أو الساكن نفسه أن كل الأحداث التي تقع إنما تجرى في الطبيعة . ولا نشعر بأى غرابة في وجود الطبيعة الخارجية على نحو مستقر وبصورة مألوفة في كل خطوات الفلسفة الميكلية . ذلك أن فكرة الشيء الخارجى موجودة وجوداً دائماً متكرراً في كتابات هيغل الأولى وفي الأحداث التاريخية الواردة بهذه الكتاب فضلاً عما ذكرناه بشأن نظريته في الأخلاق . وقد ورد الكثير من كلامه عن الأشياء الخارجية وعن فكرة الشيء وعن الشيء كدرك مباشر في كتابه عن فلسفة التاريخ ولكنه لم ينشر إلا بعد وقاته .

وقد ظهر منذ البداية في ظاهرية الفكر أن فكرة الشيء الخارجى كانت على الدوام مرتبطة بمقولة السيد والعبد . والعبودية كانت مرتبطة دائماً في تفكير هيغل بالقوانين الموضوعية . وتعتبر هذه الأفكار عن « السيد والعبد » وعن « الشيء » ذات ارتباط وثيق بالفكرة المقابلة لها أى بعسكها تماماً وهى « فكرية » العبد^(١) فكل ما هو موضع سيادة وتلك يكون شيئاً مما يخضع للتفكير . ولم يكن على هيغل سوى أن يعمق هذه الأفكار الخاصة بالوجه المضاد أو المقابل لشيء يجد فيها عكس الموقف الذاتى ألا وهو فكرية هذا العالم نفسه ومثاليته . فليس ثمة إذن موقف سلبى إزاء الطبيعة لأنها كانت منذ البداية — على نحو ما يصورها التاريخ على الأقل — إلى أن تفرقها الفيضانات الصاخبة أو تجف جفاف الصحارى القاحلة الجذبة أو ينال العطب والخراب المساحات الشاسعة منها . . . ويظهر الإنسان إزاء هذا كله وهو حائر

(١) نقول أحياناً « فكرية » بدلا من « مثالية » حين يكون المقصود أن تشير اللفظة إلى ما هو « موضوع للتفكير » .

في التجريدات العقيمة أو انفعالات العنف والاستهتار المقيمة .

وهكذا اعتورت الطبيعة الخارجية ظواهر الفيضانات التي أوجدت الانقسام في العالم ودفعت الإنسان إلى رؤية الطبيعة كقوة خارجية معادية . وتعود العلاقة بين السيد والعبد إلى الانبثاق من الطبيعة نحو الإنسان ثم من الإنسان تجاه الحيوان . أي أنها تنبثق من جديد في صورة اجتماعية تحت الإنسان على التفكير فيما يمتلك من الأشياء وأن كانت هذه الأشياء هي العبيد . فإنه لا يلبث أن يخضعها للتفكيره ويحمل من الوجود الخارجي حقيقة مؤثرة على كيانه ووجوده بحكم وجود الحرية وانبثاق الذاتية عن طريقها لدى العبد وهو يستغل طاقته وقدرته على العمل من أجل الحرية أي من أجل الذاتية .

ومن هنا نستطيع أن نقبين منذ البداية أن « ظاهرة الفكر » تقطع الطريق أمام كل شكاك أو رواق أو متردد . وهي تبرهن دائماً على أن أي موقف من هذا القبيل يعد موقفاً هداماً لذاته من تلقاء نفسه . أي أن الفكر الذي يتخذ مظهر التشكك أو الرواقية أو التردد أو السخرية اللاهية أو الظن المتأرجح . . هذا الفكر يهدم نفسه هدماً ويقضى على نفسه بنفسه . بل هو معول الهدم ذاته الذي يتولى هدم أمره بيده .

فالواقع أن هيكل على نحو ما نرى كان على الدوام عدواً لأي فكر مجرد أو قائم على أساس اتخاذ موقف القضاء . ولعل هذه السمة ظلت تميز كل من تشيع للهجلية من بعده ولا يزال الشك وعدم الثقة إزاء الفلسفات القطعية المجردة محور الفكر الفلسفي الهيجلي الممتد مع الزمن إلى عصرنا وإلى ما سوف يلي من العصور .

ومن الصحيح أن فلسفة هيكل فلسفة قانون أكثر مما هي فلسفة أخلاق . ولكن القانون أكثر قدرة على الاستمرار والبقاء فضلاً عن أن أبسط قانون

بالنسبة إلى الأشياء هو العلاقة . وما دامت الأشياء لا تعنى شيئاً إلا إذا تعارض أحدها مع الآخر أو كان أحدها بمثابة المقابل للآخر لزم بالضرورة أن يكون الطرفان بمثابة المعطيين في وقت واحد ولو كان هذان الطرفان هما الإنسان والوجود الخارجى أى الذاتية والموضوعية^(١) .

وهكذا يوجد من بين ما هو غير قائم موجود ما يقبل أن يكون موضوعاً للتفكير . ولذلك نستكشف مع جان فال أن هيجل بهذه الطريقة صاغ الأساس الأولى لفلسفة هيربارت في التناول الرياضى لمسائل علم النفس ولنظرية العلاقات الخارجية على نحو ما أدركها كل من جيمس وراسل . والبداية التى كان ينتظر من ورائه أن يخلق وحدة الأشياء يصبح هو نفسه مصدر الانقسام والتفرع بغير اعتماد على أى تصورات^(٢) .

ليس هذا وحسب . بل فلسفة هيجل تعارض فلسفة الضرورة والوجوب Sollen لتضع مكانها فلسفة الرفع Aufheben الذى يسمح باكتشاف اللاحدود العينية بعكس المطلقات المجردة السابقة . ويلاعب النفي بذلك فى فلسفة هيجل دوراً جديداً لم يسبق إليه لأن النفي عنده إيجابى خلاق ، وفكرة النفي هى نفسها الحرية .

ولكن الذاتية هى الحرية كما قلنا من قبل . والإرادة الحرة حقاً هى جماع الفكر النظرى والعمل . وإذا ظلت الفكرة مجردة أو قطعية لم تجد لنفسها حياة وبقيت معزولة ما لم تسعفها إرادة مباشرة .

ومن هذا يطمئن أن تكون الأخلاق بالضرورة أخلاق مجتمع أو أخلاق مجموعة . وتمبر القوانين الأخلاقية عن تبلور العمليات التى تتألف منها حياة

(١) الديدى : هيجل ص ١٨٥ .

(٢) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ١٥٨ .

المجموعة في عبارات وضعية . وتتقدم الأخلاق وتنمو كلما تحول البناء العيني
للمائل لمجموعة نفسها . وتشير ظاهريات الفكر إلى أن تعليمات القوانين الاجتماعية
المختلفة لا تعدو أن تكون تعبيراً عن الوعي الذاتى (الإنسان) العديد المنوع
الذى تملكه روح العالم عن نفسها .

وفى تقدير هيجل أن تأسيس لحظة الذاتية ينتمى إلى مضممار الأخلاق
وليست الأخلاق سوى الذاتية وهى تتفوه بألفاظ موضوعية . أما القانون فىرى
الفرد بطريقة عقلية محضة ويعبر القانون أيضاً لهذا السبب عيئه عن لحظة
الاتجاه إلى الخارج أو عن لحظة السقوط . ولهذا يحدد القانون مكانه فى حياة
الفكر .

الفصل السادس عشر

اليهود في نظر هيجل

يهمننا أن نلفت النظر في غضون بحثنا إلى موقف هيجل من اليهود لا بحكم وجودهم كعنصر بشري وإنما بحكم وجودهم التاريخي .

ومن شأن تحليل موقف هيجل حيال اليهود أن يفسر لنا واقعاً فلسفياً حقيقياً داخل اطار المفهوم الجدلي الهيجلي . . ويمكن شرح هذا الموقف على أساس أن الطبيعة تكون دائماً ما هي عليه بطريقة مباشرة في حين أن الفكر لا يكون ماهو عليه ولا يحقق كيانه كوجود إلا بالعمل والحركة . ولا بد للفكر من أن يتشكل بصورة جزئية معينة لكي يكون موجوداً قائماً على نحو مباشر .

غير أنه — أى الفكر — لا يلبث أن يكتشف الفقر والجذب الذي يتمثل كواقع فعلى في هذه الصورة الجزئية . ومن هنا يشرع في الالتزام بتعيين يكون أكثر امتلاء وأكثر غنى مرة بعد مرة حتى يتعرف في وجوده على حقيقة هامة وهي أن وجوده نفسه عبارة عن الفعل ذاته الذي ينتقل به من تعيين لآخر . وبمجرد رجوع الفكر وعودته خلال هذه الحركة يدرك ذاته توا كنمو عملية النمو والتطور أى كشمول يتوالد ذاتياً من تلقاء نفسه .

ولا شك في أن هيجل كان يقصد تدعيم الفكر التاريخي والفلسفي بالمنطق حين اكتشف المنهج *Behandlung* العلمى المبتكر الذى أعطاه اسم الجدل كطريقة للفكر الجديد أثناء عرضه للمنطق . فالمنطق بأكمله هو ما يصبح أن يسمى بالمنهج الهيجلي لا الجدل لأن الجدل صورة تأتى في النهاية كاستجابة لمضمون فكري معين . ومن الجائز ولا شك أن يتوقع المرء استجابة فكرية

معينة تترتب جدلياً على مواقف ومقدمات ملحوظة ، ولكن الجدل يحدث في النهاية بحكم التسكين الخامس بمضمون فكري وروحي محدد .

فهذا الجدل يمثل أعمق رؤية للأشياء تمسك بها هيجل فضلاً عن أنه بمثابة المنهج الفلسفي الأصيل المميز عن مناهج العلوم الأخرى والمعبر عن حركة الفكر الطبيعية الخاصة بإزاء موضوعات التفكير . وهذا من شأنه أن يحفظ المفكر من عيوب الاعتماد على الحدس الباطن (على طريقة برجسون وخطها ، وكان هيجل قد اكتشفها كاملة قبله) أو على الاستدلال المبني على التأمل الخارجي .

ولكن علينا أن نلاحظ هنا في هذه العبارة السابقة التي نص فيها هيجل على أن الجدل يقوم مقام المنهج العلمي للفكر الفلسفي في مقابل المناهج الخاصة بالعلوم الأخرى والتي قد لا تؤاظم ميدان الفلسفة علينا أن نلاحظ أنه — أى هيجل — لم يعد هنا إلى ذكر لفظة المنهج *Behandlung* إلا على أساس المقارنة بين طبيعة العلم الفلسفي وطبيعة ماعداه من العلوم . وجاءت كلمة المنهج هنا لتحديد الفوارق بين أساليب البحث في حقل الفلسفة وفي سواه . ولا شك في أن هذه اللفظة مطابقة تماماً لطبيعتها الخاصة كأسلوب في البحث وكنهج ذى قواعد وأصول في علوم الرياضة والطبيعة . وإذا قارنا بين الجدل كأسلوب خاص بطبيعة البحث في العلوم الفلسفية والاجتماعية وبين مناهج العلوم الأخرى فقد يدعونا التعبير الفلسفي إلى المقارنة بينها جميعاً كمناهج بجامع الاسم الذى تلتقى عنده وسائل البحث وقواعده وأصوله في العلوم الطبيعية وغيرها .

أما إذا دققنا قليلاً في الاستعمال الفلسفي لأسلوب البحث فلان ينهض بحال بوصفه منهجاً لسبب بسيط وهو أن المضمون نفسه هو الذى يحدده^(١) .

أو بعبارة أخرى يجب أن نفطن منذ البداية إلى أن هيجل استعمل لفظة المنهج هنا وهو بصدد الدعوة إلى تصور عام جديد للعلم في عصره بحكم الضرورة الحتمية التي صارت تستلزم مثل هذا التصور الجديد . وهنا نلاحظ أن هيجل كان يتحدث عما يسميه العلم ويقصد به العلوم المعرفية برمتها بما في ذلك الفلسفة وعلوم الطبيعة والرياضيات . فلماذا تحدث عن المنهج في كل علم أى في كل فرع من أفرع المعرفة .

وينبغي أن نفطن ثانياً إلى أن الجدل في نظر هيجل يتحدد وفقاً لمجال الفكر والتأمل الذي يستعمل فيه كما يتعين حسب نوعية النظر العقلى . أو بتعبير آخر لا يجرى اسم الجدل ولا يحوز اقراره إلا ابتداء من التعيين التأملى أى التأمل الذى يقوم بالتعيين .

ولشرح ذلك نقول إن الجدل لا يتحدد إلا وفقاً لطبيعة المضمون الفكرى الذى يتحرك فى داخل المعرفة العامة (هنا أيضاً تعنى المعرفية) لسبب بسيط وهو أن الجدل يصبح فى هذه اللحظة الفكر ذاته الخالص بالمضمون والذى يفترض تعيينه بنفسه ويتعنه ابتعائاً . ولا يمكن أن يستحيل الجدل إلى منهج مدرسى ك موضوع تعليمى مادام لا ينتمى إلى مجال العقل المجرد . ولهذا يظل الجدل بعيداً عن المنهجية . (راجع ص ٣٤ فيما سبق لتعرف معنى العامة عند هيجل)

فالجدل يقوم فى أخص خصائصه بخاق التكامل بين الأشياء فى وحدة . ولهذا لا يمكن أن يكون الجدل جدلاً إلا إذا تحقق وفقاً لمضمون من التفكير بطريقة عامة كوحدة من التأمل (من حيث هو مصادرة) والتأمل الخارجى . وبهذا وحده يستطيع التعيين التأملى أن يضم فى ذاته وجوده الغير . فيتألف بالتالى من مصادرة ، ومن نفي : ولكنه يحيل العلاقة الموجهة نحو الغير إلى ذاته ليضمها إلى ذاته ويستكمل بها كيانه . بمعنى أن علاقة السكيف بداخل التعيين التأملى تصبح

عبارة عن انتقال إلى الغير . ولا يبدأ تحول التعمين التأملي إلا في هذه العلاقة أى علاقة الانتقال إلى الغير . وهكذا يكون التعمين التأملي مصادرة ونفياً مع القيام بشد العلاقة المتجهة إلى الغير نحو ذاته وادماجها في كيانه . فهو هنا كالنفي حين يكون معادلاً لذاته ولغيره أى حين يصبح ما هوية . وفي هذه اللحظة يصبح الفكر تعييناً تأملياً حقيقياً أى يصبح مصادرة ونفياً ثم بانعكاسه على نفسه يؤدي إلى حذف المصادرة وإلغائها ويستحيل بالتالى إلى علاقة لانهائية بذاته .

لا يؤدي التفكير إذن إلى ظهور الجدل إلا إذا تحدد مضمونه بطريقة معينة هي تلك التي وصفناها في الفقرة السابقة ، لا بد أن يصبح المضمون الفكري في علاقة لانهائية مع ذاته لكي يؤدي إلى ظهور الجدل وانبثاق حقيقته . وهو مالا يحدث إلا إذا اجتمعت المصادرة والنفي ونشأ عن انعكاسهما حذف المصادرة ورفعها وتألفت من هذا كله وحدة كاملة . هذه الوحدة ذاتها هي فعل الجدل وهي أخص ما يميزه وتظل الحقائق إلى ما قبل بزوغ الجدل في حالة تفرق وعزلة . ولا تلبث أن تترابط بواسطة كمبدأ يبررها ، لا كمنهج تستقيم على هديه وإرشاده . فالجدل يأتي كعملية تتويج نهائية لا كعملية إرشاد وتوعية أولية . وبهذا يتحدد وضع الجدل كمبدأ لا كمنهج . . ولا يستكمل هذا المبدأ كيانه إلا تحت تأثير طبيعة المضمون الفكري ذاته . ولا بد أن يتوفر رباط حي بين التلقائية الخلاقة والصور التي تنشأ عنها بحيث تتوثق العلاقة بين عالم الطبيعة وعالم الحياة . . بين عالم الحياة وعالم الروح . . . بين عالم الروح والله نفسه ويوجد الأسفل مبرراً لوجوده فيما يعلو عليه .

لذلك لا نسلم بأن الجدل منهج . ولذلك أيضاً يتعتم أن يكون الجدل نفسه ثمرة حركة في المضمون الفكري نفسه كأنه الصورة الخاصة بالفكر

كادة بلغة أرسطو . والفلسفة ذاتها لا تتقدم إلا ابتداء من عقلية العصر .

والجدل لا يسمى جدلاً إذن على هذا الأساس إلا عند هيغل . وكل جدل سابق يعد « جدل التأمل أو الفكر الخارجى » لأنه يبقى فى مجال الأشياء التجريبية الخارجية المتفرقة أو يعد جدلاً سفسطائياً وضرباً من السفسطة لأنه يبقى فى مجال التجريدات التى تنبنى على فرض انفصال مطلق بين الوجود ونقيضه . ويعد جدل أفلاطون من النوع الأول كما تعد النقائض التى عرضها كانط من النوع الثانى .

والخلاصة أن الجدل عند هيغل هو الحركة العقلية العالية التى تتداخل الحدود المنفصلة ظاهرياً بعضها فى البعض الآخر على نحو تلقائى بحكم حقيقتها ، وتؤدى بذلك إلى حذف افتراض انفصالها ، وبفضل الطبيعة الجدلية التى تسكن حينذاك فى تلك الحدود ، يتوحد الوجود ونقيضه ويبرزان حقيقتهما فى الصيرورة^(١) .

ومن هنا نبدأ فى النظر فى أمر اليهود من وجهة نظر هيغل . وبغير هذا المنظور الجدلى لا يتيسر فهم وضع اليهود حقيقة فى فلسفة هيغل كما فعل بعض المؤرخين والمعلقين . فاليهودى نظره هم أول موضوع فى حركة الجدل الخاص بالفكر الخارجى (الذى يبقى فى حدود الأشياء الخارجية المحسوسة) التى تدخل فيها مسيرة الأديان والعقائد . ولذلك فديانتهم تمثل ديانة العبودية لأنها ديانة تضع نقيضين متقابلين من « اللا - أنا » ولأن الفكرة عند الشعب اليهودى الذى يمتثل لتلك الديانة هى الاستيلاء على الشئ والاستيلاء هو التفكير . فلا يكون تفكير بلا شئ . ومادام الشئ هو المتحكم فى كل موقف فليس هناك سوى توزع وتشقت وتفرق . وترتبط مقولة « السيد والعبد » بفكرة

1— Hegel : Wissenschaft der Logik (Leipzig 1932) S. 91.

الشيء ارتباطاً وثيقاً . ويسهم اليهودى فى تمثيل هذه المقولة إسهاماً أساسياً .
فاليهود هم الأشياء نفسها وهم العبيد الذين يملكهم سواهم لأنهم يخضعون للشيء
ويخضعون للقوانين الموضوعية الخالصة أى التى تتحكم فى وجود الأشياء . ولذلك
فهم يقومون بدور بين نقيضين ممثلين فى شعب اليهود وبقية العالم .

وهما - كما قلنا - نقيضان من الأشياء الحقيقية التى تمثل الخواء الخالى من
المضمون وكأن أعضاء هما أموات بلا حياة بل ولعلمهم لم يبلغوا الموت ذاته ..
بل وكأنهم العدل المطلق أو الشيء الصناعى للفتعل الذى يتحقق فى مجاله أية
معلة من معالم الحياة أو القانون أو الحب .

ولكن هذا نفسه هو ما يدفع إلى تنقية النفس فى الحركة التالية .
لا يلبث هذا الوجود الخالى من كل معالم الحياة أو القانون أو الحب أن يكون
بمثابة السباح الذى يخلص التربة البشرية بعامة فى حركة الجدل الحقيقى من
أجل بزوغ الذات بالمعنى الصحيح . وستكون الحقارة والذالة والنجاسة
اليهودية تمهيداً للنقاء البشرى على نحو ما تقسب المادية اليهودية فى خلق
الروح المثالية كرد فعل لى سواهم . وبقدر ما يقف اليهودى هنالك
على حقارته وضعفه يتنبه البشر فى تاريخهم إلى معنى النبى والشرف
كحقيقة روحية .

ولا يتكشف مفهوم الله إلا لمثل هؤلاء الفقراء فى قطيعتهم وعزلتهم
وأنايتهم المرتبطة بالشيء المملوك . وكان العقاد يشرح فكرة هيجل هذه بقوله
إنك تستدل من وجود أطباء عيون كثيرين فى بلدة ما على توطن أمراض
العيون بها . وكان العقاد يستدل من كثرة أنبياء بنى إسرائيل على خسة شعب
إسرائيل الشديدة وحاجته المستمرة إلى من يذكره بالله^(١) . والنبي عند اليهود

(١) لا يفوتنا هنا أن نذكر على سبيل المثال مشاهير كثيرة هنا بين هيجل والعقاد فى

هو البطل والقديس والإله لأنه يشير إليهم بوجود عالم آخر سوى عالم الحساب والميزان والكلف بالماديات وثرثراتهم السوقية أى عالم الروح . ولهذا السبب كان المسيح الله نفسه وقد جاء ليحمل إلى شعب إسرائيل ما لم يطق اليهود سماعه من الأنبياء البشر .

وكان إبراهيم في نظر هيجل غريباً على الأرض . لاشيء سوى نفسه ولا يشغله سوى وجوده . وكان يحرص على إله خاص به وحده . ويفسر هيجل معنى إبراهيم لقتل ولده اسماعيل على أنه محاولة للتخلص من أى وثاق يعوقه عن الانشغال بعالم الربوبية كما تخيله لنفسه . ولا يقبل الحب الأبوى بل ولا يستطيع أن يحب حباً أبوياً مع حرصه على عالمه الربانى الخاص به . وهو يبرر

الأقوال العابرة العادية التى كانت ترد على اسان العقاد .

كان العقاد يردد الكثير من عبارات هيجل بمناسبة اليهود وبغير مناسبة أيضاً فى غضون أحاديثه إلى تلاميذه فى ندواته . فقد كرر العقاد مثلاً بثقة بالغة وشديدة رؤيته لعالم الاتهام بالمطلق والصيرة الكلية فى ثوان معدودة ما لا يزيد عن خمس أو ست مرات فى حياته بأكلها . وكان يقول أن الإنسان يرى خلال هذه الثوانى العالم ككل ملتحم مطلق لا أجزاء فيه ولا أبعاد . وتأتى له هذه اللحظة كبارقة عابرة سريعة كأنه يرى فيها الوجود من عل ويشرف على الكون ككل مطلق . وهذه هى ما يسميها هيجل لحظة الإلهام *Begeisterung* فى قصيدته *Eleusis* ويشير إليها بقوله :

« فإذا بى أنفذ إلى ما لا يخضع لخصر أو قياس

وإذا بى فيه

وكأنى الكـل

وكأنى لست سواء » .

وأشار هيجل إلى هذا الموقف نفسه فى بحثه عن حياة المسيح ضمن كتابات الشباب عندما تندفع الروح بلا حدود ولا حواجز وتتطلع إلى ينبوع الوجود والخير المحض . (أنظر مقدمة العقاد لمطالعات) .

وكان العقاد يقول فى مجلسه أفضاً من منكم يمسك لى لحظة حاضرة ؟ من ذا يقول : هذا هو الآن . . هذا هو الحاضر ؟ وكان هيجل يسأل نفس السؤال فيقول : الآن الظاهر تماماً . ولكن لا استقرار إطلاقاً لما هو « الآن » . فالآن ليس إدراكاً مباشراً للمستقبل بحيث يبنى عليه اليقين الحسى وإنما يبنى هذا اليقين على العملية الكاملة التى تتداخل فيها كل اللحظات .

خدمته لنفسه ولأنانيته ويحقق أثرته بزعم أنه يخدم ربه . ولا يريد أن يصدر عنه في الواقع أى شيء إلا بحساب وبقدر . فلا يرى أى شيء إلا للنفع يعود عليه ولا يمد بصره مدأ بريئاً خالياً من التفكير فيما يعود عليه من ورائه . ولا يستطيع أن يتخلص من نظرتة إلى جسده كشىء ممتد تعود عليه أبسط حركاته أو استثماراته بالنفع والفائدة المجزية . وإله اليهود على هذا هو أعظم وأضخم شيء ... أو هو الشيء الهائل الكبير الحجم إلى ما لا نهاية . وهو خادم الشعب اليهودى .. كأنه المارد الذى أطلقه إبراهيم من القمم وصار بذلك خادماً له ولشعبه . وشعاره هو تملك الأشياء والسيطرة عليها .

ويتكرر هذا الوضع على طول التاريخ سواء في العصور الدينية القديمة أو في العصر الحديث وفي تاريخ المرأة والرجل اليهوديين . وسيدنا يوسف نموذج فذ لليهودى الذى يستقدم أسر اليهود إلى مصر ليقوموا بخدمة الملك ويخضعهم خضوعاً كاملاً لإرادته حتى يستحيلوا إلى أشياء وحتى يصبحوا أشياء تحمل الأشياء وتزايدها كالأشياء . ويمثل موسى خلاص اليهود لأنه يمثل انتقامهم بعد طردهم إلى مكان آخر يخضعون فيه لقانون جديد فيحققون عدم الألفة والارتباط بالمكان والأرض من ناحية وينزعون نحو السكرة الهائلة المتزايدة بالرؤية والارتحال التى تتمثل لهم كإله كبير ممتد من الذهب . فهم يرون الاستقلال كشعور أصيل بالحاجة إلى الارتكان والاعتماد على ما يخصهم هم أنفسهم ولا يخصهم مع سواهم من الشعوب وإن استأثروا بكل خيرات فرعون مصر . فهم يحتفظون في صميم قلوبهم بروح العبودية والعبيد . ولذلك يبقى معهم إلى الأبد بعد خروجهم من مصر شعورهم بالحنين إلى مصر . ويظل مفهوم العودة أصيلاً في نفس كل يهودى لأنه حنين لأن يستعبده من جديد فرعون مصر .

وتنحصر قيمة الجسم في نظر اليهود فيما يعود على صاحبه من فائدة حيوانية

على حساب الآخرين لأنه يقوم مقام الشيء الذى يعار . فهو يرى الوجود خالياً من أى دلالة أكثر من دلالة الشيء وينعدم لديه أى وعى ذاتى . فهو آلية محضة وتكنيك يمتص ويستجلب به الشيء المادى الذى يميزه بالسيطرة ويشعره بالتفوق على غيره من الشعوب .

والارتباط بإله اليهود ارتباط بالعداء المستمر والبغضاء لغيرهم من الشعوب ولا يحرص اليهود على الانفصال عن عداهم من الشعوب وحسب وعن أبناء شعبهم فقط بل وعن الله أيضاً . فاليهودى مصاب بمجنون الانفصال والافتراق ويسيطر عليه شيطان الكراهية والمقت الذى يهبه وحده القوة والأيد والسكيان . فهو يفضل غنى الكثرة ووفرة الأشياء وتعدد كل ما يحيط به عن الوحدة الأصيلة الثابتة^(١) .

وحب الوحدة والتمثل الفردى فى بلد غريب والارتحال من مكان لآخر والاستئثار بالغربة والابتعاد عن قوانين الجماعة وتفضيل الاستفادة كشخص معزول من كل حاجيات سواء . . . كل هذه خصائص تميز بها اليهودى وفرضها على العالم بعد ذلك كحقيقة يريد أن يستنزف بها أكبر قدر من المنافع والمكاسب .

ويسند هيجل إلى اليهود دوراً جدلياً ضرورياً فى اعداد المسيحية والتمهيد لها . فلا يمكن أن يظهر المسيحيون المخلصون مالم يعرفوا التمزق والانشقاق الباطن الذى يميز روح اليهود . ولا يمكن أن يعرف المسيحى معنى التضحية ومعنى التقشف والزهد فى الممتلكات والأشياء والغنى والثروة مالم يكن اليهودى نمطاً خسيساً تقدم عليه وسبقه وتمثل فيه انعدام الوعى الذاتى وانعدام أى قيمة فى الجسم أو فى الولد أو فى القانون إلا بمقدار ما يعود عليه من نفع وفائدة . وهذا

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ٢٧ .

(م ١٧ — هيجل)

الدور وحده هو الذى يهب الشعب اليهودى دلالاته وأهميته أيضاً فى التاريخ العالمى لأنه كان تربة فاسدة تصلح لإعداد الشرط الأعلى الضرورى الذى تصل عن طريقه روح البشر إلى الوعى المطلق بذاتها عندما تفكر فى ذاتها بداخلها هى نفسها عن طريق الغيرية كأنفصال وكالم وكصدر لشقاء الوعى . ولذلك تعلمو المسيحية على اليهودية بتوحيدها بين أوجه الذاتيه والموضوعية وبخلق التوافق بين الله والإنسان وإيجاد روح الوثام بينهما^(١).

وتمثلت الوحدة فى شخص المسيح كما تمثلت فى شخصه الحرية . فكان الوعى الدينى اليهودى مملوفاً بالشعور بالفاصل اللانهاى بينه وبين الله . وأدى هذا الانفصال إلى إدراك الله بوصفه خارجياً أى كشئ من الأشياء . وأحلت المسيحية الإحساس بالوحدة محل الإحساس بالانفصال والفرقة عند اليهود . وأدى الايمان بأبوية الله إلى حذف الغيرية . ويرى الإنسان نفسه فى الله ويرى الله فيه . فالمسيح صورة المسيح نفسه وصورة الله ذاته ولم يعد المؤمن للمسيح يرى أية غربة فى شخص الله . والثالوث من الله والابن والروح القدس أو الأقانيم الثلاثة كشف عن مضمون أوجه جدلية مختلفة داخل اطار ايجابية فريدة خارقة . ومع اكتمال العقيدة المسيحية تبرغ لحظة العبور الحقيقية أى لحظة الجدل بالمعنى الصورى الأوفق^(٢).

وعلى هذا فالشعب اليهودى هو التمهيد للإنسان لأنه كان شعبا لا يعرف الإنسان وليس للإنسان فيه وجود . ولذلك يتمثل لديه القانون الدينى — وقد خلا من الروح وانعدم لديه الإنسان — فى وعى هدام وفى فعل يعمر به السكان اليهودى عن لاإنسانيته وسليبيته . والله عنده هو إله العوز والاحتياج لا إله

(١) هيجل : فلسفة التاريخ (الجزء الثانى) ص ١٦٣ (ترجمة جيلان) .

(٢) من أجل الارتباط بالله كان من الضرورى الابتعاد عن الأشياء وعن الحقيقة الواقعة . وتمثلت هذه الحركة الجدلية لدى المسيح ولدى مجموع الناس الذين شايعوه .

الأريحية والكرم والجود . ويهرب اليهودى من الحقيقة بانتظار المسيح ... أى
مسيح سوى المسيح . . . أى غريب . والله عنده هو صاحب العرش الذى يحكم
ويستبد . وهو الذى يخدم الشعب المختار *La nation privilégiée* .

ولا يجتمع فى اليهودية وفى الشعب اليهودى عنصر الهدم وحسب وإنما
يجتمع فيه عنصر التوجس الأصل الذى تفبئى عليه كل نزعات الشك . فالرجل
اليهودى يقول تارة : إننى من لا وجود له ، ويقول تارة : إننى الوحيد الموجود .
فيكون بذلك أساس كل شك كما هو الأصل فى كل هدم . والهدم والشك
أصيلان فيه .

وأكبر دليل على إرادة النذالة والخسة عند اليهود وأصالتهم فى البقاء
حيثما هم كشعب مختار بهذه الصفات إلى أبد الآبدين . . . أكبر دليل على
ذلك هو رفضهم الاعتراف بشخص عيسى على أنه المسيح .

فالمسيح عيسى بن مريم هو انتقال إلى حياة الروح وعدم الخضوع للمادة أو
عبادتها . . . ولذلك لم يروا فيه المسيح . . . لأن دينهم وهو عبادة المادة وقد
اكتمل لهم بغير مسيح .

الفصل السابع عشر

هيجل وهيلدرلين

تناولت موضوع العلاقة بين هيجل وهيلدرلين عدة مرات في كتاباتي السابقة وهما أنذا أعيد تخصيص فصل جديد لهذا الموضوع المثير . وقد سميت لإثبات هذه العلاقة بصورة تفعل إلى القارىء مدى الصلة بين الفيلسوف هيجل الذى نظم بعض قصائد قليلة جداً من الشعر فى حياته والشاعر هيلدرلين الذى ظل شاعراً هائماً فى سبحات الفكر والفن واضعاً نصب عينيه الموقف العقلى اليونانى الأصيل . وتلقى العلاقة بينهما أضواء كثيرة على فكر كل من الرجلين وعلى فكر فيلسوفنا هيجل بالذات .

وتحدثت عن هيلدرلين فى غضون ثلاثة أبحاث بكتابى عن « أدينا والإنجازات العالمية » وشرحت وضعه الشعرى وعلاقته بهيجل وبالجدل الهيجلى . وكان ميلاده فى نفس السنة التى ولد فيها هيجل أى سنة ١٧٧٠ فى مدينة لاوفين على نهر النيكى بألمانيا . والتقى كل من هيلدرلين وهيجل كطالبيين فى غرفة واحدة بالمعهد الدينى فى مدينة توبينجين بأقصى شمال ألمانيا . وكان ثالثهما شيلنج فى نفس السكن بالمعهد . وتوطدت الصداقة بين هؤلاء بصورة قوية مليئة بشحنات من الحب والأحاساس الصادق وتعاونوا فيما بينهم فى مواقف كثيرة أثناء حياتهم وكان تعاونهم ينم عن محبة وتقدير وعن ارتباط روحى أصيل .

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن هيلدرلين كان موضوع كتاب كامل عن

الشعر بقلم فيلسوف الوجودية الأكبر هيدجر . وفي رأى هيدجر أن الشعر والفكر تعبيران « أولى » أصيل وهما في حد ذاتهما لغة عليا تتأدى بواسطتهما اللغة ذاتها من خلال الإنسان وعن طريقة . أى أن اللغة ذاتها تعبر عن كيانها من خلال الإنسان عن طريق الشعر والفكر . وفي رأى هيدجر أن الشعر هو شعر هيلدرلين . فهناك الشعر وهناك ما ليس بشعر وأن بدا شعراً . الشعر شعر ولا يوجد نمط ينطبق عليه مدلول الشعر مثل شعر هيلدرلين . والذين ينظّمون الشعر لا يعرفون حقيقة هامة وهى أن الشعر شعر ولا يكون إلا شعراً ومن غير المجدى أن يصارع الإنسان من أجل وضع أشعار لا تنتمى إلى الشعر وأن ادعت ذلك وحملت هذا الاسم . والصفة الذى يطلق عليه اسم الشعر يكون بمثابة ماهية الشعر ولا يلتبس بما عداه من الأعمال التى تحمل هذا الاسم . أى أن الشعر ليس مسألة نقد أدبي ولا يخضع لأى احتكام نقدى لأنه هو نفسه الذى يحدد جوهر الشعر ويظهر حقيقته ويقاس إليه ما عداه ويفرض قواعده وموازينه .

وينبغى أن نلاحظ منذ البداية أن فكرة الحركة والصيرورة احتلت موضعاً أساسياً ولعبت دوراً رئيسياً لدى كل من هيجل وهيلدرلين . والتغير هو سبيلنا إلى عرض الكمال فى نظر هيلدرلين ضمن قصيدته عن هيريون كما أنه خص بعض قصائده بفكرة صيرورة الروح . وفى رأيه أن الحركة ضرورية من أجل اتحاد الأجزاء وانفصالها ومن أجل حصول كل جزء على حدة من القدر الملىء الكافى من الحياة ونزوعه نحو الكمال أثناء تحدد الكل الموحد فى ذاته .

وأضاف هيلدرلين إلى ذلك وكأنه يحرص على إجمال مفهوم العالم بالصورة التى تظهر مدى تقارب نظرة هيجل من نظراته بطريقة رفيعة مع ما فيها من طابع مضطرب بعض الشيء : وكما زادت الأجزاء من حيث المضمون زاد الشكل

الموحد في جوانيته . . . وكلما زادت الأجزاء حياة زاد الكل الموحد في حيويته . . . وكلما زادت الأجزاء في تقدمها حساً وشعوراً زاد الكل الموحد في تقدمه تماماً وكالاً.

ويرى هيجل رأياً خلاصته أن حركة الأمتداد والتوسع نحو خارج الذات والذشوة ثم العودة إلى الباطن تؤدي عند الرجوع إلى الذات إلى الغنى والنماء نتيجة لهذا الخروج ذاته نحو العالم البراني . ويعمد هيجل إلى الإلتقاء مع هيلدرلين التقاء قوياً بأن يهتم بتوحيد هذه الفكرة مع فكرة الصراع الجواني الذي ينتصر في النهاية . فالأجزاء تتقابل في تضاد إحداها بإزاء الأخرى ويصارع بعضها بعضاً بحيث تنشأ وحدة جديدة تولد من هذا الصراع المضاد المزدوج . وهذا يعنى طبعاً شيئاً واحداً وهو أن العالم عبارة عن صعود تدريجي يبدأ من أكثر الأشياء بساطة وأصاله حتى يبلغ أعلى الصور والأشكال وأرفعها .

ولا نملك بعد الاطلاع على هذه المشابهات والملامح الفكرية لدى كل من هيلدرلين وهيجل إلا أن نقسامل عن حقيقة العلاقة بين الرجلين : الشاعر والفيلسوف . ولا يستطيع أحد أن يقطع بشيء على نحو ثابت بهذا الصدد ما لم يقرأ كل الدراسات التي دارت حول هذا الموضوع . وهي دراسات غنية وثمينة في الواقع ولا شك أن قراءتها قد تفيد عند إعداد بحث أو رسالة كاملة للماجستير أو للدكتوراه في هذا الصدد . ولعل أحداً يستطيع أن يخصص الوقت والجهد الكافيين لهذا الغرض . ونكتفي هنا بأن نقرر بأن هذه العلاقة تستحق دراسة جادة في ثلاث أو أربع مئات من الصفحات كبحث لدرجة جامعية .

ولكى أكشف عن مدى السذاجة التي يتمتع بها النقاد الذين يزعمون أنهم متخصصون في هيجل أشير إلى أحدهم وكان قد ادعى الحرص على هيجل

من افتراءاتى وأحكامى القائمة بلا مبررات ومتناقضاتى التى لا تنبنى على مركب فكتب مقالا (١) عن كتابى الأول عن هيجل قائلا ما يلى :

« من الأمور التى تحير القارئ حيرة شديدة فى كتاب الأستاذ الديدى كثرة الأحكام التى يلقمها المؤلف بلا برهان ولا دليل ولا حتى وقفة قصيرة للشرح والتحليل ، بل إن فى بعضها ما يوحى بالمبالغة الشديدة . خذ مثلاً قوله : « إن الجدل بصورته الهيكلية النهائية كان يتمثل بمخذافيه فى شعر هيلدرلين (ص ١٣) » .

ويستمر صاحب المقال فيعلق بعد ذلك على عبارتى بقوله : ولا أحد يفكر أن هيجل تأثر بهيلدرلين . . . ولكن صياغة الأثر بهذه الصورة فيها مبالغة شديدة (١) . وفى اعتقادى أن الأستاذ الديدى لو أقام البرهان على صحة هذه العبارة لقدم لنا شيئاً عظيماً للغاية .

ورددت عليه بمقال موجز تحت عنوان : « هذا الشيء العظيم للغاية . . . أنا فعلته ياسيدى » . وقلت فيه رداً على هذه النقطة التى ذكرها :

« وفعلت ياسيدى الكاتب . . . هذا الشيء العظيم للغاية أنا فعلته . وقد أخرجت تواضعى والله . فلو أنك قرأت الفقرة التى اخترت عبارتى عن هيلدرلين منها لوجدتني أقول فى مطلعها . . . أى فى أول سطر منها (ص ١٣) :

وكنت قد أثرت موضوع الصلة بين هيلدرلين وهيجل فى مقالات سابقة

(١) هذا الكاتب هو مؤلف كتاب « الجدل عند هيجل » الذى من أهم مراجعه كتاب قصة الفلسفة الحديثة لركى نجيب محمود عن هيجل ١١ .

(٢) لأدري طبعاً أين الاضطراب إذن؟ وكان يمكن سيادته ما دام يسلم بأثر هيلدرلين على هيجل أن يكفى — حرصاً على شرف القول — بالعبارة الأخيرة وحدها كنقد لمؤاخذتى على المبالغة . . لا على الأحكام بلا مبررات ولا برهان ولا دليل و . . الخ .

(وردت بهذه المناسبة في كتابي (هيغل) ملحوظة في أسفل الصفحة تشير إلى ص ٣٠٧ بكتابي : أدبنا والاتجاهات العلمية) وأشارت فيها إلى احتمال أن يكون هيلدرلين مصدر الدفع الشعري وصاحب الإيحاء والاقتراح والتوجيه لفكرة الجدل على نحو ما استخدمها هيغل .

هذا هو كلامي ياسيدى فى السطرين السابقين تماماً على العبارة التي اتخذتها (عاراً) لى والمار كله لك حين لا تقرأ عبارة سابقة على عبارة تؤاخذنى عليها . وكيف تبني آراء وأفكاراً على جملة مقطعة من فقرة دون أن تقرأ بقية الفكرة ؟ وهل هذه هي عادتك في التفكير ؟ ولو أنك عدت إلى هذه المقالات التي أشرت إليها كرجع هنا لعرفت أننى فعلت الشيء العظيم للغاية الذي أشرت إليه وهو اكتشاف الجدل الهيجلي في قصائد ألمانية ترجمتها عن هيلدرلين إلى العربية . . وهذه المقالات التي جمعها عن هيلدرلين ضمن مقالات كتابي أدبنا والاتجاهات العالمية نشرت مرتين . مرة في الكتاب ومرة قبل هذا بمجلة « المجلة » واستوفت بذلك شرط الإعلان والإعلام .

هذا هو بعض ما جاء بردى على كلام ذلك الناقد الحصيف الذي كان قد انتهى من رسالته للماجستير عن الجدل عند هيغل وذكر من بين مراجعها كتاب جان فال عن شقاء الوعي في فلسفة هيغل (كما هو واضح من الرسالة المطبوعة) عندما كتب نقده ذاك . ولو كان قد تصفح ذلك الكتاب تصفحاً عابراً لشهد بعيني رأسه اسم هيلدرلين أكثر من مرتين وثلاثة في كل صفحة من مطلع الكتاب إلى نهايته وأحياناً أكثر من ست وسبع مرات كان الكتاب كله لا يعدو أن يكون موازنة بين هيلدرلين وهيغل ولإطلاع على بعض المشابهات بين فكر كل من الرجلين بما لا يجعله في موضع المفاجأة حياله على هذا النحو وبما لا يقع منه موقع الاستغراب كما لو كان إزاء أحداث عظام على طريقة مفارقات أهل الريف حين يهبطون إلى أماكن الحضر ١١

وقد ذكر جان فال الكثير عن هيلدرلين وفلسفته وأقواله بهذا الكتاب بما لا بدع مجالاً للشك في التقارب المطلق في ملامح التفكير بين الرجلين . فهيلدرلين اعتقد اعتقاداً جازماً بضرورة وجود الأشكال المتنافرة . وأورد بهذا الصدد كلام هرقليطس عن (الواحد) المختلف عن نفسه في كتابه تحت عنوان هيريون Hyperion وعبر في بعض مجزواته الفلسفية عن الدلالة المتعارضة مع ذاتها . « فالفكر يوجد بين ما هو متعارض ويوجد التعارض في داخل ما هو موحد . . أما في الدلالة فثمة ارتباط بما هو متعارض بمقتضى الايقاع . ويجرى الاتحاد بفضل التعارض ذاته وعن طريق التماس والاحتكاك الناشء بين الأطراف كأنه موازنة بين المتعارضات في صميم تعارضها وتقابلها ذاته . واهتم هيلدرلين كثيراً بإظهار كيف تهتم الحياة ذاتها بالتوحيد بين المتقابلات في حالة أقصى تقابل بينها . ويحرص هيلدرلين على تمييز اتحاد الحياة الشعرية الخالصة بمقابلها بمقتضى الايقاع من اتحاد الحياة الشعرية من حيث اتخاذها لصور خاصة جزئية مع مقابلها المباشر . ويقول هيلدرلين أيضاً عن أنباز وقليلس إنه الرجل الذي تتحد فيه كل التقابلات والتعارضات بطريقة عاطفية وجدانية .

ويقول جان فال بهذا الصدد إن ما يدهش ويذهل حقيقة هنا ليس مجرد التشابه بين النصوص لدى كل من هيجل وهيلدرلين . المدهش والمذهل هنا ليس هذا فقط وإنما تلك الطريقة الخاصة في الحشد الفكري للمادى الممثل لدى هيجل في عنصر ديني ولدى هيلدرلين في عنصر شاعري . وعن هذين الطريقتين يبلغ كل منهما عن طريقه الخاص ما يسميه هيلدرلين بالتقارب بين ما هو غريب والصراع عند هيجل صراع بين الأفكار في داخل روح الفلاسفة المتوالين المتتابعين على مر الزمن وفي داخل الروح الخاصة بكل فيلسوف على حدة . أما عند هيلدرلين فالصراع بداخل روح الشاعر نفسه حيث يجري بين الباطن

والحاجة إلى التخريج أو بين المضمون الروحي الذى يمثل القرابة لجميع الأجزاء والشكل الروحي الذى يمثل تغير الأجزاء . فهو عند هيلدرلين صراع بين سياق كلام ضد سياق كلام آخر على نحو ما هو الحال فى التراجميديا الاغريقية من أجل تغلب أحدهما على الآخر^(١) .

وقد تبين هيلدرلين بمشاعره على الأقل معنى « السكلى العينى » فأسماء بالحياة الشعرية بقدر ما تعبر عن نفسها فى صور وأشكال شعرية عديدة ممكنة وهذا هو ما يناظر السكلى العينى المهيكل بالفعل لدى هيلدرلين . إذ لا يمكن أن تتوقف الروح الشعرية عند حياة متقابلة إيقاعياً أو متضادة إيقاعياً كما لا يمكنها أن تتوقف عند الامساك بهذه الحياة عن طريق التعارض المسرف الذى يفضى بلا حدود . ولا بد أن توفر الروح الشعرية لنفسها فى وحدتها وتقدمها الإيقاعى وجهة نظر لانهاية حيث يتحرك كل شئ فى حركات تقدم ونكوص خلال تقدم وتغير إيقاعى فها هنا تتوفر وحدة لانهاية تتواصل فيها اللحظات وتتداخل وتتأنى ويحضر كل منها فى الآخر . والشعور إزاء هذه المدة الزمنية وإزاء هذا الاستمرار فى الحضور هو علامة الفردية الشعرية .

وعند هيجل توجد الحركة التى تتقدم ابتداء من الوحدة البدائية الساذجة وحتى تبلغ الوحدة الأخيرة . وقد تخيل هيلدرلين هذه الحركة وتصورها على أنها نمو دائرى . وفعل هيجل نفس الشئ حين حاول تشبيه الجدل من أجل تقريبه إلى الأذهان فصوره على نحو دائرى . ولم يحاول الكثيرون من المعلقين الإلحاح على فكرة دائرية الحركة الجدلية على أساس أنه تشبيه تقريبي للفكرة . وفى رأى هيلدرلين أنه بمجرد تبادل الذات والموضوع والعام والجزئى

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ١٨٨ — الملحوظة الثانية .

للطبائع الخاصة بكل والدور الوظيفي الخاص بكل انتهت مشكلة المصير وصادفت الحل اللازم لها . ومن شأن التضحية أن توحد بين الفردى والسكى . ويحرص هيجل عند عرضه لـ فكرة المصير على أن يقدم النموذج الموضوعى من الحياة والتاريخ شأنه فى كل كلام عن أى تصور من التصورات . والواقع أن فائدة المحادثات التى دارت وكانت تدور عادة بينه وبين هيلدرلين فى أروقة الدرس أو فى مسكنهما بالمعهد أو فى الزهات الخارجية البسيطة أثناء فترة الشباب وأثناء مرحلة فرانكفورت الواقع أن فائدة هذه المحادثات كانت تبدو واضحة فى فكر هيجل عندما يضرب الأمثال الواقعية من الحياة والتاريخ لتقريب التصورات إلى أذهان القراء . أى أنه كان يستفيد من حوار مع هيلدرلين حول موضوعات التراجيديا الإغريقية وأسرار العقيدة المسيحية وحياة المسيح^(١) .

فالحياة شأنها شأن الوجود فى نظر كل من هيلدرلين وهيجل لا تكاد تنفصل وتفتقر إلا لى تتحد من جديد . والدين فى نظر كل منهما هو تسامى الإنسان إلى الحياة اللانهائية وإلى الروح فيما فوق الطبيعة والحياة التى تتجلى فى الطبيعة . واجتمع هيجل وهيلدرلين على صوفية ديونيزوسية ذات انبثاق وجدانية فنية وذات انتفاضة ديناميكية إرادبة . وكان الوعى الدينى المسيحى تعميقاً للوحي الدينى الوثنى لدى هيجل وهيلدرلين وكأنه ضرب من الوثام والملاءمة بين اللانهائى والنهائى . وأراد هيجل أن يضم الصفاء وهدوء الفكر الخاص بالحضارة اليونانية إلى المعاناة اللانهائية فى المسيحية . وتكلم هيلدرلين عن الدين الجديد والمملكة الجديدة التى ستمثل العهد التاريخى الجديد . واتفق كلا الرجلين على الاستفادة من الأديب المسرحى والفيلسوف الشاعر فريدريش فون شيلر Schiller (١٧٥٩—١٨٠٥) ومن كتاباته المتقدمة بروح الثورة ومن

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ١٧١ .

إيمانه بالحب والمثالية والإيثار . وتعلما منه الكثير بالفعل وبخاصة في ميدان الفكر الاجتماعى والأخلاق^(١) . واعتاد هيجل أن يتمسك بمعنى الوحدة الحية التى تجمع بداخلها الجزئى والعام بعيداً عن أى تصورات . وتتنوع هذه الوحدة إلى ما لا نهاية فى كل لحظة . واعتاد هيلدرلين بدوره أن يرى فى فكرة الحياة بعمامة وسيلة لخلق الوحدة بين الحالات المتقابلة والمتعارضة^(٢) .

وهكذا تخلق الروح الوثام بيننا وبين كل شئ فى النهاية على حد تعبير هيلدرلين وكأنه يصوغ أفكار هيجل . فلا نكاد نفترق حتى يعود الشمل إلى الإلتئام من جديد على نحو أكثر عاطفة وقوة فى سلام إلهى فيما بيننا وبين الجميع وفيما بيننا وبين أنفسنا . ونموت لنعيش من جديد . ويشبه هيلدرلين أوضاع العالم المتنافرة بخصام العشاق والأحبة . إذ ينبث الوثام وينفوس فى قلب الصراع ويعود كل ما كان منفصلاً إلى اللقاء من جديد . فبلا موت لا تكون حياة .

والواقع أن الانفصال يأخذ معنى عميقاً لدى هيلدرلين لا يشبهه إلا معنى الوعى الشقى أو انقسام الوعى وانشقاؤه لدى هيجل . وآمن هيلدرلين بالوثام السحرى الذى سيجمع بينه وبين معشوقته بشكل من الأشكال ويخلق الاتحاد بينهما . وكان الانفصال والمعاناة والألم ضرورياً لدى هيلدرلين . وكتب هيجل صفحات تحمل نفس هذا المعنى وتشبه إلى حد كبير عبارات الشاعر هيلدرلين شاعر الشقاء والخلود .

وسبق أن ترجمنا قصائد من أشعار هيلدرلين للكشف عن مقومات الجدل وعناصره لدى هيلدرلين فى أعماله الشعرية . وتقبدى صورة الجدل فى ثنايا قصائده على نحو ظاهر ويمتد جدله امتداداً لا نهائياً نحو فراغ مخيف أشبه ما يكون بالعدم . فكان الجدل فى تقديره يؤدى إلى عين الفراغ المائل فى عبادة

(١) نفس المرجع ص ١٥٦ .

ايزيس عند قدماء المصريين الذين اعتادوا عبادة الفراغ والخواء .

فكان هيجل يبدو واضحاً في أفكار هيلدرلين الفلسفية ممثلة في جذورها اليونانية القديمة كما كان هيلدرلين ماثلاً في فكر هيجل كأفق بعيد وكخاطر سريع معتاد في قوله وتعبيره . واستطاع هيلدرلين أن يغرس حب اليونان وحب أفلاطون وحب الجمال والفن والوثنية في قلب زميل دراسته وأن يعاونه أحياناً على اكتشاف طريقه . واستطاع هيجل من جانبه أن يزرع النبات الأخضر المزهر الذي لم تكن تكفى يراعات الشاعر لخلقه والحدب عليه وتمهده بالرعاية من أجل النمو والسمو والاشراق .

الفصل الثامن عشر

هيجل وماركس

شرحنا من قبل موضوع الجدل الهيجلي في هذا الكتاب نفسه مرة وفي كتابنا عن هيجل مرة أخرى وفي كتاب القضايا المعاصرة في الفلسفة مرة ثالثة^(١). وانتهينا في الصفحات السابقة عن الجدل الهيجلي إلى أنه من صميم فلسفة هيجل وأنه لا يصلح لكي يقوم مقام المنهج في هذه الفلسفة الهيجلية لأن المنهج في العادة يأتي من خارج الفكرة لا من صميم كيائها ويعد بمثابة الأداة التي توأم بين الفكرة والواقع.

وكان من السهل بعد ذلك على الفلاسفات النابعة من الهيجلية إما أن تستغنى عن الجدل نهائياً وتستكمل منظورها الفلسفي على أساس مفهوم التناقض في حد ذاته كما هو الحال في فلسفة برادلي في إنجلترا مثلاً أو أن تقطعه من كيانه الفلسفي لتستغله كبداً وكنهج مستقل عن بقية مضمون فلسفة هيجل على نحو ما جرى عند ماركس.

ومن المبالغة بغير شك أن نقول إنه — أي ماركس — استغنى عن بقية فلسفة هيجل ولسكننا قصدنا بهذا التعبير مجرد الإشارة إلى أن ماركس استخلص الجدل كمنهج مستقل عن بقية الأفكار الفلسفية التي وصمها بالصوفية عند هيجل. والواقع أن ماركس تأثر شكلاً وموضوعاً بفلسفة هيجل. ونقول شكلاً وموضوعاً لأننا نحذر استخدام كلمتي مذهب ومنهج في كلامنا عن فلسفة

(١) كتبنا كذلك عن هيجل والجدل في خاتمة كتابنا عن «النقد والجمال عند العقاد» في موضوع الجدل وتعرضنا له أيضاً في «العقاد هيجلياً» بكتابنا عن «الفلسفة الاجتماعية عند العقاد». أنظر كذلك مقالاتنا عن «هيلدرلين» بكتابنا «أدبنا واتجاهات العالمية».

هيجل لأنه هو نفسه كما أشرنا من قبل أفاد بأن المنهج لا يمكن أن يكون مختلفاً عن موضوعه ومضمونه .

وكان ماركس قد وصف فلسفة هيجل بأنها تعبير تأملى عن العقيدة المسيحية الألمانية . وجاء هذا الوصف فى دراسة له تحت عنوان العائلة المقدسة واعتبر ماركس مذهب هيجل ضرباً من الخلق والابداع الباطنى أو الجوانى . ورأى أن مذهبه هو تطور أو تنمية للأفكار فى نظام ضرورى وحتمى مؤلف من عبارات وألفاظ منطقية بعيدة تماماً عن الحياة الزمنية . ولا يمكن أن نفعل الخلاف الأصيل بين التفكير الأخلاقى الثورى وبين هذه المثالية الموضوعية كما صاغها هيجل عاقداً عن طريقها هوية كاملة بين الحقيقى والعقلى .

وإذا مضينا مع نفس هذا المنطق فى الموازنة بين ماركس وهيجل وجدنا تعارضاً أصيلاً آخر فى مجال السياسة بين الروح الثورية عند ماركس وسياسة التأقلم والمعايشة عند هيجل وهى سياسة التوفيق والمهادنة كما يسمونها فى العادة . والواقع أن الأمر هنا يصور موقف ماركس نفسه حيال الأحداث ويمثل طريقته فى الوعى بهذه الأحداث والوقائع فى غضون شبابيه ومن خلال رؤيته الشخصية . وميتافيزيقا هيجل فى نظره هى التعبير الميتافيزيقى عن الرجعية وعن الفلسفات القديمة وضرب من الوجدان المتجدد ، ولذلك تأتى فلسفة هيجل السياسية فى تلاؤم واتفاق مع ميتافيزيقاه . وسبق أن أشرنا بوضوح إلى مذهبه فى المعقولية السكالية للوجود عل أساس أنه مذهب هيجلى ذو أهمية قصوى بالنسبة إلى سياق فلسفته . وتعنى المعقولية السكالية للوجود الاستناد إلى تعبير هيجل المشهور : « كل ما هو حقيقى عقلى وكل ما هو عقلى حقيقى » وكان هيجل يعنى بذلك تقديم عبارة تحصيل حاصل مؤداها أن كل ما هو حقيقى عقلى ثم اشتق منها عبارة عابثة هى أن كل ما هو قائم موجود «عقلى» . ويقال إن هيجل لم يكن يفرق بين

الحقيقة والوجود حتى تاريخ نشر الطبعة الثالثة من موسوعة العلوم الفلسفية
سنة ١٨٣٠ .

وقد اتهم الناس هيجل في حياته بأنه كان يحاول التقرب إلى النظام البروسى
تحت حكم فردريك وليام الثالث . وقيل إن عباراته المشهورة : « كل ما هو
حقيقى عقلى وكل ما هو عقلى حقيقى » إنما قيلت لتنسب العقل إلى الواقع
المائل وإلى الحكم القائم . فهذه العبارة هى التى أوحى بمذهبه الذى أطلق عليه
اسم المعقولية السككية للوجود . وقد ظهرت لأول مرة فى غضون مقدمة كتابه
عن فلسفة القانون فى طبعته الأولى سنة ١٨١٩ (Rechtsphilosophie)
واعتماداً على هيجل أن يصوروه كأحد المؤيدين للحاكم بناء على منطق
هذه العبارة .

وقد انبرى هيجل لمهاجميه ورد عليهم رداً يدفع به عن نفسه أى ضرب
من ضروب المسألة أو الانهزامية . وقال إن العبارة لا يقصد بها دفع الناس إلى
الركون إلى الاستسلام والمحدود كما يزعمون لأنه لا يرى أن الوجود لا يكون
حقيقياً بمجرد كونه وجوداً . ولا يكون كل وجود مهما كان حقيقياً وليس
الوجود فى حد ذاته حقيقياً بصورة مطلقة . فالوجود الحقيقى بصدق وحق هو
للوجود الأقرب إلى السكال وإلى الوجود المثالى والسكال المنطقى فى آن معا .
فهو أشبه ما يكون بالمعيار ويمكن أن نجد بعض دلالات هذه الفكرة لدى
الناس فى كلامهم العادى كما يحدث عندما يقول بعضهم هذا رجل حقيقى
أو هذه اثنتى حقيقة . ولهذا فليس الوجود حقيقياً بمجرد أنه وجود وإنما يصبح
الوجود حقيقياً إذا تميز بالاقتراب من السكال المنطقى . وعلى نفس هذه الوتيرة
نقول إن الحالة السياسية القائمة لا تكون معقولة إلا فى حالة واحدة وهى عندما
تكون حقيقة أى عندما تبلغ درجة السكال المنطقى .

وتساءل هيجل بعد ذلك إلى أى حد يمكن أن نعد الحالة السياسية القائمة حقيقية ؟

هذا هو السؤال . ثم يأتي سؤال آخر وهو ما هو المعيار الذى يمكن على أساسه تقدير حقيقة السياسة القائمة فى الدولة البروسية فى ظل فردريك وليام الثالث ؟

والأرجح والأقرب إلى العقل أن يقال لا توجد دولة حقيقية بصورة مطلقة أو غير حقيقية بصورة مطلقة . أو بعبارة أخرى لا توجد دولة حقيقية على النحو الأمثل كما لا توجد دولة غير حقيقية تماماً . ومن هنا يظهر لنا أن الحقيقة ليست نفى الوجود القائم ولكنهما معياره . وكلما زادت درجة الحقيقة فى شئ من الأشياء كان وجوده أمثل وصار يعد أقرب إلى المعقول . فليس هناك ما هو حقيقى مائة فى المائة كما ليس هناك ما هو معدوم الحقيقة تماماً .

وقد يكون هذا التفكير الليتافيزيقي بعيداً عن الثورية فى نظر البعض ولكن فى الواقع يدفع كل من يفكر إلى الحرص على تمييز الواقع القائم وتقديره مع النظر فى عيوبه ومدى بعده عن الكمال . وهذا فى حد ذاته من أقوى دوافع الثورة ومن المبادئ الأساسية الراسخة التى يؤدى مفعولها وتأثيرها المستمر إلى إحداث واقع ثورى وتدعيم روح النقد لدى الناس وخلق روح التمرد والسخط بصورة إيجابية واضحة وعلى نحو قد لا يبلغه تأثير المعارضة الثورية المباشرة . ولهذا يلزم أن نفكر تفكيراً إيجابياً بعض الشئ فيما يتعلق بالأزمة التى قامت بين ماركس وهيجل . فلو لا هيجل ما كان يمكن أن يكون ماركس . وإذا كان ماركس قد تحول إلى نمط فكري متطرف الدعوة إلى الثورة فنشأ سياق تفكيره من هيجل ومعارضته لهيجل جزء متطور من الفاعلية (م ١٨ — هيجل)

التي كان هيجل نفسه يتصور وجودها يوماً ما كرد فعل ضروري لبدور الثورة العقلية التي وضعها على صفحات كتبه .

ولهذا رسم هيجل كل ملامح المجتمع والدولة بطريقة تهيب لها التأثير في كل من يقرأها وفي كل من يحاول أن يقيس الحقائق بالنسبة إليها . الدولة عند هيجل هي تجسيم المبادئ الأخلاقية وتحقق الحرية بصورة عينية كما جاء في كتابه عن فلسفة القانون في الفقرة (٢٥٧) وما بعدها . ولهذا كانت الدولة ذات أولية منطقية بالنسبة للمجتمع وكانت كذلك شرطاً أساسياً للحياة الاجتماعية بأي شكل ومن أي نوع .

وقد اعترض ماركس على هذا التصور واشترط أن تكون الدولة نفسها نتيجة للحياة الاجتماعية . ولم يتصور بحال أنها شرط وجود الحياة الاجتماعية فالدولة هي النمو التاريخي للمجتمع في نظر ماركس . ودليل كارل ماركس على ذلك هو أن بعض المجتمعات ليست متمتعة بصفة الدولة وليس لها كيان الدولة . وعلى ذلك فمن الضروري أن يسبق المجتمع الدولة منطقياً وتاريخياً في آن معا .

ومن الواضح هنا أن التفاهم والاتفاق بين النظريتين من أصعب الأمور وأبعد ما يكونان عن التحقق فهيجل يرى الدولة كما لو كانت تمثل المبدأ المطلق للعقل وينظر إليها كأنها القوة الروحية التي تهب الانسان كل قيمته . فالدولة هي التي تعين على تجاوز الأنانية العقلانية المتفشية في المجتمع البرجوازي . أما في نظر ماركس فالدولة هي التعبير عن النزاع الطبقي الناشئ عن الأنانية وهي الدليل أيضاً على هذا النزاع . وعلى هذا فالدولة بالنسبة إلى هيجل كانت ذات طابع مستقل قائم على صيغ الأخلاق والمنطق . ثم أصبحت بالنسبة إلى ماركس تستمد جذورها من الانقسام الطبقي في المجتمع الموجود بالفعل . وقد

صعد هيجل فكرته عن الدولة تصعيدياً روحياً ظاهراً عندما جعلها تشامياً نظامياً لكل الاختلافات الاجتماعية . وأدى به ذلك إلى رؤية ما من شأنه أن يشترك فيه الناس جميعاً نظرياً وإلى تجاهل كل ما يثير الانقسام والانفصال في صفوفهم من الناحية العملية . ولهذا كانت فلسفة هيجل السياسية جانباً من فلسفته الدينية .

ولكن الواقع أن الاختلاف قليل بين كل من هيجل وماركس على الرغم من التناقض الظاهر بين موقفيهما^(١) . ورأى هيجل في هذه النقطة يلتقي في صميمه بموقف ماركس وإن تعددت السبل . وقد يبدو الخلاف عميقاً بين كل من الرجلين في المنظور الأصلي الذي يطلان منه على هذه الحقائق : غير أن العارف بهيجل معرفة عميقة يمكنه أن يقين نقاط الالتقاء الحقيقية بين الرجلين على الرغم من الاختلاف الظاهر بينهما من ناحية أسلوب التناول على أقل تقدير .

وبما لا شك فيه أن مرجع هذا الاختلاف إلى أمرين أولهما : أن الموقف الحاسم المحدد إنما يحىء من جانب ماركس بوصفه أميل إلى علم الاجتماع منه إلى علم الفلسفة وبوصفه أحرص على اتخاذ رأى قاطع فيما يتعلق بالجدل الصاعد . وقد يكون في موقف هيجل ما يدعو إلى القول بالرأيين معاً واتخاذ كلا الموقفين . فمن المعروف أنه يوجد عند هيجل إلى جانب التفسير السابق للدولة في نظره جدل أساسي في كل فلسفته هو عبارة عن تحديد مبدئي لعملية الترابط

(١) حاول جورفيتش Gurvich في كتابه عن علم الاجتماع عند كارل ماركس أن يقلل بقدر المستطاع من شأن التراث الهيجلي في التأثير على فكر ماركس . وسنشير إلى ذلك في الفصل القادم .

الحدثي في إطار وقائع الفكر والوجود معاً جنباً إلى جنب على ضوء الحركة الوحيدة من أسفل إلى أعلى . ولا شك في أن هيجل قد أقدم على الكلام في موضوعات السياسة وفي ذهنه فكرة واضحة عن تطبيق هذا المخطط . والتفكير الهيجلي سياسي في جوهره . وهذا يدعونا إلى التساؤل عما إذا لم يكن الصعود من المحدود إلى اللامحدود في تفكيره الاجتماعي ومحاولة الارتفاع بالإنسان إلى مستوى الطائفة الكبيرة نوعاً من الحرص على أن يكون المجتمع كوجود مقترناً بالدولة كفكر وأن يكون الصعود من هذا إلى تلك متضمناً في تركيب الجدل ذاته ، والجدل الهيجلي يقيم عملية الارتفاع من المحدود إلى اللامحدود على قبول إرادى أو على اتفاق ورضا إراديين . وفضلاً عن ذلك فالناس يرتفعون إلى ما وراء حالة الاستلاب والاعتراب الكامنة فيهم عن طريق الفعل الذى يقبلون به تمهيدهم في إطار الحقائق التاريخية العرضية التى تقيد الوجود الإنسانى بشروط وقيود وأوضاع معينة ، فالإنسان سبيله إلى الارتفاع إلى اللامحدود واللانهائى عن طريق الارتباط بفعل التحدد التاريخى الوضعى . وهذا التحدد التاريخى هو الذى يضع شرطية الوجود الإنسانى لأنه هو نفسه تاريخ الشعوب أو الدول التى يمثل كل منها كليا عينياً . وستصبح فلسفة القانون الطبيعى أى العقل فكر الدولة أو فكر الشمولية التى يتخطى الفرد نفسه فى وسطها من حيث هو جزء يحاول أن يجعل من مصيره وجوداً فعلياً . وإيجابية الأخلاق ذاتها هى حياة الشعب . ولهذا قلنا من قبل إن فلسفة هيجل السياسية تمثل ارتباطاً بالجذور وتمعقيداً للأسس وتمسكاً بالأصول الأولى .

فالفكر فى السياسة وفى الطبيعة هو كمال عملية التطور . . . فى السياسة الفكر هو كمال عملية التطور التى تتخلص بها الفكرة من الاستلاب والغربة ، وفى الطبيعة الفكر هو كمال العملية التى تتخلص بها الفكرة من اللاعقل المطلق

ولهذا لا يمكن أن يكون موقف ماركس جديداً بالمرة أو مناقضاً تمام المناقضة لموقف هيغل .

ولكن هذا لا يمنع أن يكون ماركس قد رأى في نفسه موقفاً مناقضاً من حيث المنظور العام الخاص بموقفه ورأيه ازاء موقف هيغل ورأيه . وهما يمثلان بغير شك قطبين على طرفي نقيض في مفهومهما عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها . وقد كانت الفلسفة في نظر هيغل مجرد اعتبار الأشياء وتأملها عن طريق الفكر^(١) . وهى في عمومها امعان للنظر وتأمل ومن أخص أنشطة العقل القائمة بذاتها والمستقلة بمهمتها . وموضوع الفلسفة عند هيغل ماجرى بالفعل وهدفها توضيح ماسوف يجرى أى تفسيره بلغة الضرورة المنطقية . ولا بد من ملاءمة الحدث مع كل موحد متطور بحيث لا يصلح أن يكون سوى ماهو عليه . وهكذا تتكشف دلالات الحدث كما يتبين معناه وتتكشف بالتالى مهمة الفلسفة كضرب من تعقيل الموجود .

وكان هيغل ينصرف بعد ذلك إلى تذليل صعوباته الفكرية بطريقة لاهوتية ليضيف مسائل ليست من صميم العمل الفكرى ذاته . فهو يحاول تفسير المعنوية التى يشتقها من دلالة الاحداث والأشياء على أساس أن معنى الأشياء هو الله نفسه وأن البحث عن معنى الأشياء من المهام المقدسة . وكل تفسير فى نطاق الأشياء هو تبرير كما أن كل تاريخ هو تاريخ الربوبية ذاتها .

أما ماركس فقد كان يرى الممارسة فى الحياة أصل كل نظرة وكل فكرة النظرية هى مجرد مرشد إلى الممارسة (Praxis) . وليس موضوع الفلسفة سوى مشاكل الإنسان والتاريخ والحضارة . وتتميز الإجابة على أى سؤال فى هذه الفروع بالاصالة إذا أدت إلى الارتفاع بشىء عيى . وتعد الإجابة صحيحة

كما أدت إلى وضع الأمور في نصابها وإلى حل الصعوبات العينية التي نشأت عنها المشكلات ذاتها . والوجود العيني المائل في متناول الفكر عند ماركس ولكن الفكر لا يخلق الوجود . والنشاط الحيوى الإيجابى جزء مكمل لعملية التفكير . وليس سؤالنا عما إذا كان فى إمكان الفكر أن يبلغ الصدق الموضوعى من المسائل النظرية ولكنه مسألة عملية من قبيل الممارسة . ولا بد من تطبيق الصدق فى الواقع العملى . ولهذا تميزت الفلسفة فى نظر ماركس بأنها ليست استعادة لتأمل الماضى ولكنها استباق للمستقبل . وتحرص فوق هذا على دراسة الحاضر دراسة تذلّل امكانية التغيير لكل معالمة . ومن هنا أصبحت الفلسفة فى تعريف ماركس أداة للتحرير الاجتماعى .

وإذا كان المفهوم الحديث للفلسفة قد أحالها إلى تحليل المقولات الأساسية مثل مقولة الزمان والمكان والعلمية فقد حرص ماركس على نقل كل هذه المقولات إلى مجال منطق العلوم كأنسب موضع لدراسة هذه المقولات وكأقرب تخصص لتحقيق هذه التحليلات . وعلى ذلك يكفى أن نزيح كل مواد المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية بعيداً عن نطاق الفلسفة لكي تنحصر فى نطاق واحد بعد ذلك وهو نطاق التأمل النقدى للقيم . ولا شك فى أن القيم كانت مزروعة بطريقة موضوعية فى طبيعة الأشياء ذاتها عند هيجل . غير أن ماركس ألغى الفلسفة كبجث فى القيم وجعل منها إحالة مستمرة إلى مسائل الأخلاق والاجتماع والسياسة . ومن هنا أصبح كلام ماركس عن النقد يشير إلى أن النقد فى حقيقته منهج فلسفى على نحو ما جاء فى تعليقه على فلسفة القانون عند هيجل .

ولا يزال موقف هيجل فى نظرنا قريباً جداً إلى كل الإيماءات التي تطالع إليها ورسم أبعادها ماركس . ولا شك فى أن بعض التهويمات الدينية فى فلسفة

هيجل لا تعيب موقفه ولا تفسد حقيقة رأيه ما دام من الواضح الجلى أنه لم يكن يقصد إلى ذلك إلا بأسلوب يتلاءم مع تقريب الحقائق ومع عقلية العصر .

غير أن الاختلافات العميقة ترجع إلى مسائل أخرى حادت بطريق ماركس عن طريق هيجل تماماً وإن كنا سنلمس دائماً أن هيجل هو صاحب الأخطاء الأكبر وصاحب التأثير الأعم على مواقف ماركس وفلسفته وعلى كل معارضاته التي جاء بها في غضون فلسفته ازاء الهيجلية الأصلية .

وقد أشرنا من قبل إلى أن المنهجية الجدلية كانت أبعد ما تكون عن روح الجدل الهيجلى والفلسفة الهيجلية بمامة . فالجدل جزء أصيل في فلسفة هيجل وهو نفسه هذه الفلسفة وينبع من صميم ماهيتها وكيانها . ولا يمكن أن تنبع المنهجية إلا كأداة غريبة عن صميم الكيان الفلسفى الهيجلى . وكان من أيسر الأمور على الماركسية فيما بعد أن تجعل المادية منهجية علمية . فالمنهجية المادية هي وحدها المنهجية العلمية . وأدى هذا التعارض إلى تحديد قاطع للمادية في مقابل المثالية وإن كان من الصعب أن نحكم بالتعارض المطلق بين فلسفتى هيجل وماركس . ومن المقطوع به أن ماركس تتلمذ وقتاً طويلاً على هيجل وبخاصة على كتابه عن ظاهرة الفكر . وقد وقع هذا الكتاب في نفس ماركس بصورة قوية وأحدث في نفسه تأثيراً كبيراً بكل ما جاء فيه من تأكيد لفاعلية العقل خلال عملية المعرفة . وما هو معروف لدى الفلاس ليس معطى سهلاً ميسراً وحسب ولكن كذا موضوع لفاعلية . فالمعرفة الإنسانية نتاج تطور الوعى تطوراً إيجابياً إزاء الأشياء الموجودة قبل ظهور الوعى ذاته . واتفق هيجل وماركس منذ البداية على أن الوعى يلعب دوراً إيجابياً فعالاً في معرفة الأشياء ولكنهما اختلفا بعد ذلك فيما يتعلق بطبيعة الوعى ودرجة الفاعلية . ولهذا ان نعدم على الإطلاق أصولاً هيجلية واضحة في كل مواقف ماركس وأن تعدت

لديه نطاق الفلسفة البحتة . وكان يكفي أن يعتمد ماركس على المنهجية النقدية والتاريخية النقدية وبخاصة في مجال العلوم الاجتماعية والحضارة من أجل الانفصال انفصالا كلياً عن هيغل وعن الفلسفة من ورائه كما لم نظرى بعيد عن الفاعلية المباشرة .

ولا نفسى على الرغم من التشهير الذى اعتاد الماديون أن يوجهوه إلى هيغل وإلى مثاليته (كما معان من قبلهم في الدعوة لماديتهم وتسخيف ما عداها) أن هيغل وضع كل الأسس التى تقدمت وعبرت فوقها للمادية بكل صورها الحديثة البعيدة عن آليات القرن الثامن عشر الجامدة . وقد استطعنا أن نثبت الكثير من ذلك في كتاب « هيغل » في سلسلة نوايغ الفكر الغربى وفي غضون هذا الكتاب الجديد عن « فلسفة هيغل » عندما جعلنا التاريخ عصب الفكر الهيجلى وصمام التجربة الإنسانية وموضوع الفلسفة الأكبر ونظرنا إليه كأنه قلب الهيجلية . واستطعنا بهذا التفسير الجديد أن نبرز فلسفة هيغل على حقيقتها وأن نمضى بها في وجهتها الطبيعية ونجعلها محورا صحيحاً لكل أنواع الهيجليات التى انشقت عليها عند ماركس واليسار الهيجلى وعند كروتشه واليمين الهيجلى وعندما بين اليسار واليمين من أمثال برادلى في إنجلترا ودبوى في أمريكا وجيوفانى جنتيله في إيطاليا وميرولوبونتي وسارتر وهيوليت في فرنسا والعقاد في مصر .

ويشعر المرء من استعراض موقف ماركس من هيغل أنه كان يعترض أساساً على أن فلسفة التاريخ عند هيغل ذات علاقة ما بالتاريخ من حيث هي فلسفة لأنه — أى التاريخ — موضوع اعتبار وتأمل متأخر بينما يرفض التاريخ الفعلى الحاضر فلسفته ويتعارض معه — ولم يمنع ذلك ماركس من الاهتمام بتأكيد أن التاريخ هو أهم جانب في فلسفة هيغل غير أنه لم يكن ليسهل عليه أن يقبل ما في نظرة هيغل التاريخية من تجريد ظاهر في رأيه .

واعتقد هيجل أنه أتى بفلسفة جديدة فعلا في باب التاريخ عندما قام بتجسيم وتجميع كل فضائل السابقين عليه بما في ذلك الوجدان وقوة الخيال كما جاء بها هيردر ودقة العقل وفطنته كما تمثلت عند كانط . ولكن استقاء عناصر سابقة لا تعنى بالنسبة إلى هيجل انفصال فلسفته التاريخية عن بقية النسق الهيجلي بحال من الأحوال . وإذا كان من البراعة في الاستهلال أن ينوه المرء بأهمية التاريخ وعمق دلالاته عند هيجل في بداية الحديث عنه ، فمن أصعب الأمور على الباحث أن يقدم هذه الفلسفة التاريخية منفصلة أو مسبقة على شرح مجموع الفلسفة الهيجلية بكاملها . ولا سبيل إلى إدراك كنهه فلسفة هيجل التاريخية بغير المام كاف بفلسفته كلها .

وكان من السهل أن يستخلص الباحث من كل هذا أن فلسفة التاريخ بحاجة ماسة إلى شرح المنطق والاستناد إليه من أجل بيان فكرة الجدل وتقديمها بصورة مناسبة . وقد نخل إلى المرء أن بقاء التاريخ بقاء جدليا يقتضى شرح الجدل وبالتالي كل للنطق الهيجلي من ورائه . ويشير هذا كله من ناحية أخرى إلى أن المنطق هو الأصل في فلسفة التاريخ . وقد أوضحنا من قبل سبب اعتقادنا في أن الأمر على خلاف ذلك وأن فلسفة التاريخ وموضوع التاريخ عند هيجل رئيسي ومسبق على كل جوانب فلسفته وإن ألزم تفسير التاريخ وفهمه وضوح بعض أليات تقنية وفنية من صميم الاستعمال العادى للتعريفات المصطلحات والأدوات . فالأمر إذن على عكس ما قد يظن لأول وهلة ويدل كل ما جرى في حياة هيجل أثناء تطوره الروحي على أن المشاكل التي شغلت ذهنه كانت من صميم الموضوعات الحيوية والمسائل الجارية ومشكلة تفسير الطبيعة وتاريخ الأديان على وجه الخصوص أكثر مما كانت تسيطر على ذهنه موضوعات المنطق والميتافيزيقا . ولو كان المنطق هو الأصل في تفكيره التاريخي لا العكس لظننا أنه يوفد مادة منهجية غريبة على التاريخ من أجل إقحامها في صلبه . والأقرب إلى المعقول أن

المنطق الهيجلي نفسه من شأنه أن يتابع الجدل حتى نهايته لا أن يفرض هذا الجدل فرضاً عقلياً . وبالتالي فالجدل — أى المنطق — هو الذى يتبع سير التاريخ لاستكشاف مساره الطبيعي . وليس هناك أيسر من أن يكون مركز الثقل فى كل هذا لتاريخ كل يوم أى للتاريخ التجريبي إذا وضعنا هذا التاريخ فى مقابل التاريخ الفلسفى المجرد . وحتى لو افترضنا أن عملية التاريخ نوع من استعراض العمل العقلى على مر التاريخ فمن المستحيل أن تتحقق مهمة الفيلسوف إزاء هذا الموقف من أجل فهمه وإدراكه ما لم يعتمد على نتائج التاريخ التجريبي القائم كمعطيات وما لم يقطن إلى الطريقة التى تعينه على الارتقاء بالمضامين التجريبية إلى مرتبة الصدق الضرورى .

وقبل هذا كله أو بعد هذا كله الحرية هى مفتاح التاريخ عند هيجل . والتاريخ فى نظر هيجل هو سير الروح نحو الحرية . ولا تتوفر الحرية إلا فى الوعى الذاتى . ولو كان التاريخ قائماً على المنطق أو كان المنطق هو الأصل فى التاريخ لما صبح ذلك بحال من الأحوال . أو بعبارة أخرى يوجد معنى موضوعى فى صميم كيان التاريخ . ويمكن متابعة هذا المعنى الموضوعى فى تطور فكرة الحرية ذاتها . ويتابع المنطق جدل هذا التطور ويجرى فى أثره من أجل سيادة العقل على العالم فضلاً عن تأسيس حكم العقل وتثبيته فى مجرى التوقيت التاريخى للتجربة الإنسانية . ولكن الأصل كما هو مشاهد للتاريخ وللحرية . ويأتى بعد ذلك الفهم والتأمل .

وكان ماركس من مواليد سنة ١٨١٨ ولم يدخل الجامعة إلا فى سنة ١٨٣٦ عندما كان الخلاف على أشده حول فلسفة هيجل وبعد وفاة هيجل بخمس سنوات . ومهما قيل عن اختلاف ماركس عن هيجل فهناك مبادئ وأفكار هيجلية أمسكت بتلابيب ذهن ماركس وفكره بشدة غير معهودة

ولم تفارقه على الإطلاق حتى آخر لحظات حياته. ومن المستحيل أحياناً أن يفهم
ماركس بدون إشارة إلى هيجل^(١).

وقد اعترض ماركس على هيجل كالعادة ونقد موقفه من فلسفة التاريخ
على أساس أنه يفرض طابذة العقل الميتافيزيقى على هذه الفلسفة ويجعل من
الكون كله تعبيراً ذاتياً عن الروح. والواقع أن المادة هي التي تسبق الروح
ولا تتقدم الروح المادة إطلاقاً. وعلى الرغم من ذلك فقد احتفظ
ماركس بالجدل الهيجلى وتقدم برأى جديد فى أن الحقيقة ليست تعبيراً ذاتياً عن
الروح وإن كانت علاقات النمط الجدلى ظاهرة المعالم فى كل الوقائع.

ومهما قيل هنا فمن السهل أن نتابع فيما تقدم بعض اللوحات التي تبرر
أن هيجل، على الرغم من ذلك، لم يكن ليفرض أكثر من الواقع التاريخى
كضمون تجربى يستشف منه خط سير الجدل ذاته ومعالم التطور الروحى المتمثل
فى كل أرجاء الحياة.

ولاشك فى أن ماركس قد استقل استقلالاً مطلقاً فى منظوره عندما اعترض
على افتراض هيجل بأن الاحتكاك الذى يجرى داخل المجتمع بين العوامل
الإقتصادية والسياسية والثقافية ناشئ عن الروح القومية، ورده مباشرة إلى
عوامل الإقتصاد التي تسيطر على كل تطور وعلى كل تدافع بين أوجه الحياة
العامة. بل من المفروض منه أن هذه النقطة كانت بمثابة تفكير جديد ناصع
خال من أى شوائب هيجلية. وتصور ماركس التاريخ على أنه عملية جدلية
مستمرة متطورة نحو هدف أخلاقى هو وجود المجتمع الحر الخالى من الطبقات.

1 — Walsh (W.H.): An Introduction to philosophy of History
p. 154.

ولكن هنا أيضا ، على الرغم من التعارض الشديد بين موقفه وموقف هيجل ، نجده يندفع متأثراً بهيجل في محاولة إيجاد معنى للتاريخ وافترض أن يكون معناه هو بلوغ المجتمع الاشتراكي الخالص . والحرص على انتهاء التاريخ نهاية معينة هادفة واضح في فلسفة كل من ماركس وهيجل على السواء ، وفضلا عن ذلك تقاسم الرجلان الإعتقاد بأن نظام الأحداث التاريخية لا يمكن أن يكون مجرد تسجيل مهوش للوقائع الجارية بطريق المصادفة وأنه بالتأكيـد أكثر من ذلك بكثير^(١).

ومن هذا كله يتبين أن هيجل أصعب من أن يستبعد فكره استبعاداً مطلقاً من الروافد التي تفرعت من مجراه الفكرى الأصيل . وأبسط العناصر الفكرية توجد بصورة أو بأخرى في فلسفات الميجليين المتأخرين بأشكال مختلفة . غير أن هيجل لم يكن صاحب الإيحاء الأكبر بالنسبة إلى هؤلاء المتابعين القريبين وحدهم . وإنما امتد أثره ومفعوله بلامح شتى جديدة إلى كثيرين من المعاصرين الذين عادوا مرة أخرى إلى هيجل . يعرضون آراءه ويتمسكون بمواقفه ويستعيدون نقاوة الفلسفية على نحو ما تشكلت في قلب هذه الفلسفة وفي مكنون جوهرها . ويضيق اللقـام هنا عن استعراض المدارس الفلسفية المعاصرة التي حملت على عاتقها مواصلة الميجلية . ولهذا نكتفى بالإشارة إلى كتابنا عن « القضايا المعاصرة في الفلسفة » الذى عالجنا فيه مشا كل كل التحولات الميجلية المعاصرة ونحيل إليه ليكون تكملة لبعض المسائل التى ليس هنا مجال اثارتها . ولكننا نحرص على أن نلفت النظر إلى الأهمية البالغة التى صارت تتمتع بها الميجلية فى العصر الحديث وفى العصر الحاضر على وجه الخصوص . ولا يفوتنا

1 — Hook (Sidney) : From Hegel to Marx p 38.

أن ننوه بالمسكنة الكبيرة التي احتلها هيجل في أذهان المعاصرين إيدانا بما يجري
اليوم على أعتاب الفكر من مظاهر العودة إلى ذلك الفيلسوف الضخم الذي
حرك وأثار وأوحى أكثر مثات المرات من كل ما سجله من آراء وما خطه
من الكلمات .

الفصل التاسع عشر

هيجل بين البداية والنهاية

لا أميل في العادة إلى الكتب التي تتناول هيجل بطريق الصدفة كمجرد موضوع يريد أن يجرب فيه أحد المؤلفين ذكاه أو يريد بعضهم أن يتابع لديه فكرة جانبية بقصد البسط والتبسيط . ولا ألبث أن أترك مثل هذه الكتب جانبا لأن هيجل لا يقدم بعض جوانبه مادة للتناول والكتابة بغير أن تكون جميع جوانبه واضحة جلية لدى المؤلف الذي يقترب منه . وأسهل شيء بعد ذلك هو أن يخطيء المؤلف خطأ فاحشا إذا لم يلم الإمام الكافي بجميع أفرع فلسفته . ولذلك أحاول دائما أن أقرب هيجل من ذهن القارئ بصورة مرتبطة الحلقات لأن هيجل علمني من طول مصاحبته قارئنا وباحثنا أنه إما هيجل ككل أولا شيء على الإطلاق .

ومن الأمور التي كثيرا ما استوقفني واستلفتت نظري قدرة هيجل الفائقة على توضيح أفكاره عن طريق ملاحظات وأوضاع متقاربة غاية في البساطة داخل إطار كتبه ومصنفاته . وقد توقفت أحيانا طويلا أمام بعض الإشكالات في صميم هذه الفلسفة . ولكنني كنت أجد حلها ببساطة في بعض ملاحظات هيجلية أو في طريقة هيجل نفسها في وضع المسائل .

وقد شغلت نفسي مرات كثيرة على نحو ما مر من قبل بحقيقة موضوع ظاهرة الفكر . ولكنني كنت أجد اليقين الكامل كلما عدت إلى صفحات

أساسية من كتابات هيجل التي تحدد مواقفه تحديداً قاطعاً . وهو ما جرى أيضاً بالضبط عندما عدت إلى كتابه عن « المدخل إلى الفلسفة » في موضوع ظاهرية الفكر . إذ لا يلبث هيجل أن يقدم الفكرة ناصعة جلية بهذا الصدد وأن يقرن بطريقة ملحة فيما بين ظاهرية الفكر والمنطق في محاضرة واضحة هي المحاضرة الثانية من هذا الكتاب . وكان هيجل قد اعتاد أن يضع « ظاهرية الفكر » كموضوع ضمن فقرات الروح الذاتية في باب فلسفة الروح وهو الباب الثالث والأخير في تقسيمه التقليدي لمعاني الفلسفة . والمعنيان الأوليان هما الفكر والطبيعة .

عاد هيجل إذن بعد تأليفه كتاب « ظاهرية الفكر » سنة ١٨٠٧ فوضع كتابه « المدخل إلى الفلسفة » أو « المدخل الفلسفي » سنة ١٨٠٨ وهو في سن الثامنة والثلاثين وجعله بمقام الدروس الفلسفية الأولية الضرورية لطلبة فصول الثانوية الأولى والثانية والثالثة حتى يبلغوا الرشد الفلسفي قبل ذهابهم إلى الجامعة . ولا ننسى أن هيجل كان في ذلك الوقت ناظر مدرسة نورمبرج Nuremberg الثانوية وكان يحرص على تدريس الفلسفة إلى طلاب مدرسته بنفسه إلى جانب مشاغله الإدارية الكثيرة حتى يتأهبوا بطريقة صائبة للدراسة الجامعية . وكتابه « المدخل الفلسفي » هو مجموع الدروس التي كان يلقي الباب الأول منها للسنة الأولى والباب الثاني منها للسنة الثانية والباب الثالث منها للسنة الثالثة أي لثانوية العامة . وقد خص الدروس الأولى باسم فلسفة القانون والواجبات الأخلاقية والدين بعد مقدمة مسببة في موضوع صلة التعليم بالفكر الفلسفي وفي وضعية الإنسان الفلسفية ، وخص الدروس الوسطى أو دروس المرحلة التوسطة باسم ظاهرية الفكر والمنطق وجعل اسم الدروس الأخيرة والنهائية باسم مذهب التصور والموسوعة الفلسفية .

وهكذا حرص هيجل بنفسه (وقد وجدت ملاحظاته على المخطوط بخط يده) على أن يدعنا نتأمل حقيقة فكره في ملخص صغير يتم عن مكنون رأيه في كثير من موضوعات فلسفته . أهم شيء هنا هو هذا الاقتران الكامل بين مادتي ظاهرية الفكر والمنطق . وإذا عرفنا أن ظاهرية الفكر هي عين موضوع « علم الوعي » في نظر هيجل وأن فلسفة هيجل بأكملها هي تطالع نحو الوعي الإنساني الحقيقي وأن نظراته الثاقبة إلى تاريخ الفلسفة جعلته يربط هذا التاريخ ربطاً بحركة التاريخ العام لأن التاريخ بوصفه صيرورة الإنسان ليس سوى مجموع مظاهر التطور الجدلي للفكرة التي تستقر في حاضر سرمدى... إذا عرفنا ذلك أدركنا أن الظاهرية هي علم ظاهرية الفكر . فإذا اقترن المنطق بالظاهرية فضلاً عن ذلك كله كان ذلك دليلاً واضحاً على أن الظاهرية هي ظاهرية الفكر .

وإذ تساءلنا هنا : ولكن أى فكر هو إذن ؟ .

جاءت الإجابة واضحة من أول فقرة في كلامه عن المنطق ومؤداها أنه ينبغي ولاشك التفرقة بين الفكر الخالص والحقيقة . ولكن حينما قصدنا بالحقيقة الوجود الواقعي الصحيح كان الفكر هو أيضاً بدوره حقيقة وحينما قصدنا بالحقيقة الحسوس الحاضر الخارجى كان الفكر حقيقة أرفع من ذلك بعض الشيء^(١) .

ومعنى هذا أن الفكر له مضمون من الحقيقة الواقعة في وعي الإنسان الذاتى المتطور الفاعل بكل ما يحيط به من أشياء ووقائع . ولهذا كانت ظاهرية الفكر هي المقدمة الضرورية لمنطق هيجل نفسه . وظاهرية الفكر هي تاريخ الوعي الإنسانى لأنها تسجيل لتطور الوعي نحو العقل حيث يسهل عليه

(١) أنظر المدخل الفلسفى لهيجل -- فقرة رقم (١) -- في فصل المنطق .

التفكير المنطقي . ومن هنا كانت مرحلة العقل النهائية في ظاهرة الفكر
بداية المنطق .

وقد حاول هيجل بكل طاقاته أن يجعل من فلسفته جماع كل مراحل التاريخ
الفلسفي مع تفسير الحقيقة على نحو دينامي متفاعل . وإذا صح افتراض أن هيجل
قد تأثر تأثراً كبيراً بالحركة الرومانتيكية كما تأثر بها زميلاه شيلنج وهيلدرلين
وكل الآداب والفنون والفلسفات ابتداء من أوائل القرن الثامن عشر حتى
عصر قريب ... إذا صح هذا كان من الطبيعي أن نجد موضوع التاريخ
موضوعاً أساسياً وحلقه وسطى في كل رحاب الفكر الهيجلي . فأبرز المسائل
التي اهتمت بها الحركة الرومانتيكية هي موضوع التاريخ . بل وكان ازدهار الشعر
والكف به في مرتبة تالية بالنسبة إلى موضوع التاريخ أي أن موضوع التاريخ كان يسبق
الشعر في درجة الأهمية لدى كل المعثرين بالحركة الرومانتيكية . وهو أمر نجده
واضحاً في أبحاث سافيني Savigny في القانون وهو يعد من مؤسسي علم القانون
بألمانيا ومن أعظم مشرعيها . وتتكرر نفس الظاهرة في روايات اسكوت
Scott التاريخية وفي ملامح علم الإنسان على نحو ما بدأت تتكشف في كتابات
هيردر وفي محاولة فيمكلمان لتسجيل تاريخ الفن الإغريقي . ودفع ذلك بريان
إلى أن يقول عبارة خالدة مؤداها أن التاريخ هو الفاسفة الحقيقية للقرن
التاسع عشر .

ولهذا كله دلالة كبيرة بغير شك ومن شأنه أن يلقي ضوءاً باهراً على
حقيقة الموقف . فهيردر أولاً عني بأن يظهر التاريخ في شكل الطبيعة أي في
شكل مجموعة نماذج متفاوتة حول النمط الرئيسي الكامل الذي تصاغ على
هيئته كل تلك النماذج في داخل تنظيم يريد أن يحقق ذاته أو يبلغ درجة أعلى
من درجة وجوده الحالي . ولم يكن المجتمع الإنساني في نظر هيردر والمدنية
(١٩٢ .. هيجل)

الأوربية بخاصة سوى أعلى صور ودرجات الإزدهار للطاقة المبدعة الخلاقة
التي تقطع الطبيعة عن طريقها إلى التحقق كما شاء الله لها أن تكون .

وجاء هيجل فأسبغ على مفهومه من هذه الناحية أعلى صورة من صور
النسق الفكري المذهبي . وحاول بالتالي في مطلع كتابه عن فلسفة التاريخ
الذي لم ينشر إلا سنة ١٨٣٧ أى بعد وفاته بخمس سنوات أن يميز بين ثلاث
طرق في كتابة التاريخ : أولا التاريخ الأصلي وهو التاريخ كما رواه شهود العيان
على نحو ما فعل هيرودوت وتيسكوديد . وثانياً التاريخ كموضوع تدبر
وتأمل عندما يتطلع نحو وجهات نظر جامعة أو نحو تطبيقات عملية إذا اعتمد
على المنهج النقدي أو إذا انحصر في جانب من الجوانب الجزئية مثل تاريخ
الفن أو تاريخ القانون أو تاريخ الدين . وثالثاً التاريخ الفلسفي وهو الذي
يحتل مكاناً وسطاً بين الأبد والسكلى العام لأن التاريخ وهو المصير البشرى
يمثل مجموع المظاهر الخاصة بتطور الفكرة تطوراً جدياً أثناء استقرارها
في الحاضر الأبدى . فالفكرة هي حقيقة ما يقتاد الشعوب والعالم . وهي
في نفس الوقت التحقق الأخير النهائي المتدرج لكل صنف الصراع بين
الشعوب . والدولة هي حلول الروح السكلى حلولاً أرضياً ، وعطاء التاريخ هم
الذين يضعون الفكرة موضع التنفيذ وإن لم يلحظوا ذلك كما أنهم يرشدون
الآخرين ويكشفون لهم عن باطنهم اللاواعى . والتاريخ العام تاريخ عقلى
والعالم الحقيقي القائم هو العالم على نحو ما ينبغي أن يكون .

ويبلغ هيجل حقيقة هامة عندما يؤكد أن ظروف وأوضاع كل عصر وكل
فترة تخصها هي وحدها ولا يمكن أن تنقرر إلا في إطارها ولا تحدث إلا فيها
وتلتصق إلى خاصة كيائها .

وعلى ذلك فلا يمكن أن تضم علوم التاريخ قوانين عامة شاملة تنطبق

على كل المراحل والفترات. القانون الوحيد الذى يسيطر على التاريخ هو الجدل . وأهم ملامح التاريخ هى بروز الوعى الذاتى الإنسانى من خلال حقب التاريخ فى صورة جدلية متسقة . ولا شك أن أهم نقطة أو عنصر فى فلسفة هيغل بأكملها هو بلوغ الشخص نفسه بصدق أى أن يصبح هو نفسه حقاً عن طريق التغلب على الظروف والأحوال التى قد تبدو فى صورة سلوب بالنسبة إلى شخصيته فى أول الأمر ثم تتجلى فيما بعد كضرورات أساسية بالنسبة إلى تطوره . وعاد هيغل فمكس هذا المنظور على الوعى الذاتى التاريخى عند الإنسان بناء على تأمل طويل لمعنى التجربة مستنداً بهذه الفكرة .

ولعل هذا هو أصل فكرة كتاب ظاهرية الفكر عندما عمد هيغل إلى النظر إلى المطلق عند شيلنج بوصفه تمثيلاً صورياً وإيحائياً خاوياً مجرداً للوحدة القائمة فوق مزيج من الفكر والأشياء . والواقع أن فيشته وشيلنج لم يستطيعا أن يجربا أو يحسا بإيقاع مشترك بين العقل والحقيقة مدة كافية ولعلهما لم يجرباه إطلاقاً . فالإيقاع المشترك بين العقل والحقيقة هو أساس الإمتلاء العيى بواسطة التقدم فى صورة هوية وفى صورة قيمة خلاقة مبدعة خاصة بفعل « النفى » . وتسكن عبقرية هيغل فى هذا النفى (الإنتفاء) الذى يمثل كل أنواع الصبر والجهد والعناء الذى تولد حقيقة الأشياء على أثره وتصدر عنه كل معانى الصديق . وتقوم ولادة الحقيقة مقام المغامرة أو مقام تجربة الروح . ويعد مذهب هيغل بأكماله وعياً واكتمالاً لهذه الملحمة الفريدة .

وقد تصور الكثيرون أن هيغل ليس أكثر من ممثل ناجح لنزعة مثالية اجتاحت القرن التاسع عشر أملت عليه تفكيراً رمزياً من حيث الكتابة والأسلوب وأخضعته لشروط التعبير اللغوى المحض . وقال جويت Jowett فى مقارنته بين الجدل الميچلى والجدل الأفلاطونى فى مقدمة محاورات أفلاطون

التي ترجمها إلى الإنجليزية إن هيجل — وهذا هو أشنع عيوبه — ليس إلا نظرية سليمة في اللغة .

ودفع ذلك بالكثيرين إلى النظر إلى الجدل الهيجلي بوصفه تجريداً فارغاً وبخاصة على أثر نقد شوبنهاور لفلسفة التاريخ الهيجلية من حيث هي تطور تدريجي ومن حيث يقتصر التاريخ على تمثيل تقدم فكرة كلية واحدة . ومن المعروف أن شوبنهاور تحمس للتاريخ كأحداث جارية وفقاً لمبدأ العلة الكافية الذي كان يدفعه إلى تأمل الأسباب التي تدفع إلى وقوع الحوادث إلى جانب اهتمامه بحقيقة رواية هذه الأحداث .

وأبدى مفسرو الجدل الهيجلي على أساس أنه تجريد فارغ ، استغرابهم الشديد من اهتمامه بالتاريخ . وكان الأولى بهم أن يفتهموا إلى أن هيجل رغم استخدامه المتكرر للفظ « التجريد » Abstraktion لم يقصد بالتجريد ذلك الجانب السلبي من ذلك التعبير بحال من الأحوال . كان ينبغي عليهم (وهذا هو ما فات بعض الكتاب العرب في كلامهم عن هيجل وأفسد نظرتهم إلى المنهج الجدلي) أن ينظروا إلى التجريد على أنه ذو طابع إيجابي حقيقي في نظر هيجل . وقال هيجل عن التفكير المجرد أو التجريدي إنه بالأحرى ذلك الرفع (أو الحذف) والاقتضاب النابع من الأساس الماهوي الذي لا يتجلى إلا في التصور .

واستطاع هيجل بفضل إيجابية هذا التفكير التجريدي Abstrahierende Denken أن يتغلب على وجود الأضداد: الصواب والخطأ — الحب والكراهية — الجمال والقبح وما إلى ذلك كله . إذ لم يشأ هيجل أن ينكر وجود الأضداد وإنما حرص على أن يرى فيها حقيقة الوجود ذاته وجوهه كيانه . وليس لنا أن ندع هذه الأضداد في وجود معزول منفصل وإنما لابد أن نقابل بين كل

زوجين منها وأن نقرع بعضها ببعض الآخر حتى نشاهد ما ينشأ عنها ويصدر من خلالها . ورأى هيجل أن التعارض المجرد بين الأضداد لا وجود له في الواقع الحيوى بين المتناقضات عندما يعمد كل منها إلى تحطيم الآخر أو إلزائه والتغلب عليه لأن أزواج الأضداد إنما تنتهى في وحدة واتفاق . وبالتالي فلا يتعارض الضدان بحال من الأحوال مع الوحدة الفاجمة عن تضادها أو تعارضهما . ووجود الأضداد في مقابل بعضها بعضاً يمثل أوضاعاً متنافرة حتى إذا أحكم وضعها في الصراع ، أحدها ضد الآخر ، تولدت عنها حركة وتغير ديفاميكى متطور .

وعلى ذلك فجوهر الوجود هو التعارض والتقابل . ومن باب أولى لا تكون المعرفة ممكنة مباشرة وإنما لا بد من تدخل الضد من أجل الإدراك والتمييز والمعرفة والفكر لا يدرك ذاته مباشرة . ونحن أنفسنا لا ندرك أنفسنا على ما نحن عليه إلا إذا استطاعت الظروف المتقدمة في حياتنا أن تقوم بتنمية طابعها وخصالنا والكشف عنها . وعلى هذا المنوال لا يسيطر الفكر على نفسه ولا يملك ذاته إلا بواسطة هذا الانعكاس وعن طريق تلك التجربة التى تردها إليه طبيعة خارجية لا مفر من أن يظهر ويتجلى برائياً من خلالها .

ولا بد للفكر بشكل من الأشكال أن يبدأ بانكار ذاته ونفى ذاته وان يشرع في الخروج من نفسه والاعتراب بالنسبة إلى روحه والظهور في الخارج بالتالى مولداً كل صور الحقيقة واشكالها في هيئة تتابعات متسلسلة مثل اصول الفكر ومثل الطبيعة ومثل التاريخ . ولا يلبث بعدئذ أن يرتد إلى ذاته حتى يبلغ بذلك المعرفة الحقيقية أى فلسفة الروح المطلق .

فانفكرة إذن تنفكر لنفسها وتخرج على نفسها من أجل أن تعود إلى نفسها مرة أخرى وتنفصر على ما يحددها ويحول دون تعرفها على ذاتها . فهى تثبت وجودها بالنفى الذى تجريه على كل الانتفاءات المتتابعة .

وهكذا لا يمكن أن تتحقق المعرفة مباشرة أبداً . ولا يمكن بلوغ المعرفة إلا من خلال النمو والزيادة المطردة في الحقيقة . وليست الأشياء ذاتها سوى وسائل وأدوات الفكر من أجل التحقق الذاتي ومن أجل بلوغ الوعي الذاتي عن طريقها . ولا تعدو جميع أجزاء الفلسفة الهيكلية إذن أن تكون تلك الخطوات الخاصة بالتطور الخاص بالحقيقة والعقل متعاصرين خطوة بخطوة في شكل صيرورة دائمة متصلة . ودور ظاهرية الفكر هو اظهار كيفية صعود الوعي وتدرجه شيئاً فشيئاً ابتداء من الأشكال الأولية للاحساس حتى يبلغ العلم أو عقلانية العقيدة الدينية والحكمة المعرفية الصحيحة الممثلة في العقل البشري .

واعتماد الفلاسفة والمؤرخون أن يجدوا في تفكير هيجل خطوة من الخطوات الأساسية التي أدت بتأثيرها على ماركس إلى بعث المادية الجدلية والمادية التاريخية على السواء . وهذا يعني بشكل من الأشكال أن الجدل الهيكلية أبعد من أن يكون تجريداً خالصاً أو تحليفاً خالياً من المضمون . فهناك معترك حقيقي للجدل . وأدل شيء على ذلك هو أن هيجل أبى أن ينفطر إلى جمهورية أفلاطون نفسها بوصفها نوعاً من التفكير الطوبوي أو اليوتوبيا . رفض هيجل أن يعد جمهورية أفلاطون ضرباً من الحلم الفلسفي وأصر على أنها تأمل حقيقي فعلى في الفكر السياسي وفي الممارسة العملية في عصره . وقد ذكر كولينجـوود Collingwood هذه الحقيقة وأصر على اعتبارها ذات دلالة قوية على التزام الفيلسوف الميتافيزيقي على الدوام وفي كل مكان . والواقع أن كولينجـوود فطن كذلك بنفس هذا المنطق إلى أن كتاب ظاهرية الفكر الذي ألفه هيجل يمثل مقدمة لكل فلسفته كما يمكن أن يعد وثيقة للدلالة على كل ما كان يجري في عصره^(١) .

1— Walsh (W.H.) : Metaphysics p. 161.

ولاشك في أن القرب أو البعد فيما بين هيغل وماركس يترتب في الغالب على التفسير الذى ينسب عادة إلى فلسفة هيغل . فهذا التفسير هو الذى يقرب ماركس من هيغل أو يباعده بينهما .

وقد أمسك بطرفي التفسير الماركسى لهيغل وإنكاره عدد من المشتغلين بالفلسفة الهيجلية . فهناك كوجيف الذى أعطى تفسيراً ماركسياً واضحاً لهيغل في كتابه مقدمة إلى قراءة هيغل . وهناك لوكاش الذى تكلم في كتابه عن هيغل الشاب بإفاضة فائقة حول هذه النقطة بالذات . وقد تقدم هيبوليت بتحليل وعرض وافين لهذا الكتاب في مؤلفه عن « دراسات عن ماركس وهيغل » وأوضح كيف استنتج لوكاش في قراءته لهيغل أنه — أى هيغل — استطاع أن يتنبه إلى كل المتناقضات الأساسية في الرأسمالية القائمة حوله وإن لم يبلغ درجة التفكير الجاد في تقديم حلول لهذه المتناقضات .

أما جورفيتش فقد أراد في كتابه عن علم الاجتماع عند كارل ماركس أن يفكر تماماً لتأثير هيغل على ماركس . واهتم جورفيتش بإظهار تأثير سان سيمون وعناصر فلسفته على فكر ماركس . ولم يأخذ ماركس عن هيغل أى شيء سوى الألفاظ والمصطلحات الخاصة باليسار الهيجلى الذى كان هو نفسه متأثراً بالسانسيمنية . وقد تأثر برودون مثلاً بهذه الأفكار السانسيمنية . وحاول ليفيغر Lefebvre أن ينسب إلى هيغل الأثر الظاهر في منحنى القدرية التى اصطبغ بها تفكير ماركس عن الحرية خلال مقاله الرابع عن فويرباخ لأن هيغل في نظر ليفيغر هو الفيلسوف القدرى بكل معانى الكلمة .

وهكذا نجد أن الصبغة التى اعتاد المفسرون أن يصبغوا بها فلسفة هيغل كانت دائماً مصدر التقريب أو المباعده بين كل من الرجلين . ولكن الحقيقة هى أن جوهر فلسفة ماركس هو طابع التناقض الظاهر في المجتمع الصناعى

الرأسمالى . ولا يوجد شيء من هذا القبيل فى صميم فلسفة سان سيمون الاشتراكية ولا تعرف هذه الفلسفة أى شبهة تناقضات جوانية فى صميم النظام الرأسمالى . ولم يفكر سان سيمون أو أوجست كونت فى أى تفكير من قبيل النظر إلى أنواع الصراع الاجتماعى كأساس لكل الحركات التاريخية . ولم ير أحدهما بحال أن المجتمع الذى عاش كل منهما فيه كان ممزقا بفعـل التناقضات الباطنة التى لا تقبل الحل .

ولهذا السبب عينه سيظل ماركس وثيق الصلة بالفكر الهيجلى الأصيل ذاته . ولا يمكن تجاهل عدد كبير من المعانى والموضوعات الهيجلية الأخرى الكامنة فى أعماق الفكر الماركسى سواء فى أعمال الشباب الأولى التى كان يتلمس فيها هيجل قدراته . ويخطط آراءه فى مسودات أولية أو فى الأعمال الكبيرة الناضجة المفعمة بالوعى والأصالة .

ويكفى أن نتأمل موقف ماركس فى كتاب رأس المال قليلا لنذكر أمرا واضحا لا لبس فيه وهو أن ماركس كان يرى أن كل الفلسفات التقليدية قد بلغت نهايتها عند هيجل . ولم يكن من الميسور أن يذهب أحد بعد هيجل إلى أبعد مما ذهب إليه هيجل نفسه لأنه قدح فكره فى أمر التاريخ كله وفى أمر الإنسانية بكاملها . وهنا ختمت الفلسفة مهمتها . هنا عند هيجل انتهت الفلسفة من غايتها فى الصعود إلى مستوى الوعى الظاهر ظهورا صريحا فى تجارب الإنسانية كلها . وقد تجلى هذا الوعى الذاتى بتجارب الإنسانية فى صياغة أخيرة خلال صفحات كتاب ظاهرة الفكر وفى موسوعة العلوم الفلسفية .

ويحرص ماركس على الإفصاح عن إحساسه بأن أية خطوة بعد هذه الفلسفة غير ممكنة على نحو ما قال فى البحث الحادى عشر والأخير من جملة

بحوثه عن فويرباخ . فقد باح بأن الفلسفات قد قامت بتفسير العالم على أنحاء شتى ولم يبق الآن سوى العمل على تغيير هذا العالم . ومعنى ذلك أنه لم يعد هناك ما يضاف إلى هذه الفلسفة ، فالفلسفة تصبح شاملة كاملة كوعى ذاتى . ولكن القصور صار فى جانب العالم نفسه الذى لم يعد يتناسب مع هذا الوعى الذاتى . تمت الفلسفة وتقدمت على العالم بما آلت إليه . وصار العالم نفسه معيباً لقصوره عن التناسب والاتفاق مع الفلسفة كوعى ذاتى . وصار من الضروري عمل إجراء معين وهو تغيير العالم ليصبح مناسباً للوعى الذاتى الفكرى فى حقل الفلسفة .

ويكفى إلقاء نظرة عابرة من أجل معرفة أن هذا الموقف رد فعل واستمرار فى آن معاً لحقيقة الوضع الهيجلى . تفكير ماركس مواصلة لحل مشكلة الفلسفة على نفس خط السير الهيجلى . ويتبين التراث الهيجلى فى موقف ماركس من مجرد تمسك الأخير بالدلالة الفلسفية للصيرورة التاريخية . وأية خطوة جديدة نحو نظام اقتصادى واجتماعى لن يكون مصادفة بحتة وإنما مساهمة جادة فى مصير الإنسانية .

ويمكن أن نلاحظ فضلاً عن ذلك كله أن فكرة الاغتراب التى لعبت دوراً أساسياً عند هيجل ، ومعناها أن يصبح الشيء غريباً بالنسبة إلى ذاته أى أن يجد فى نفسه بعض غيره ويجد بعداً فيما بينه وبين نفسه على هيئة استلاب ... هذه الألفاظ بمعانيها وباستخدامها موجودة فى فكر ماركس الشاب تعبيراً عن عملية اجتماعية ينشئ بها الناس أو المجتمعات تنظيمات جماعية يذوبون فيها . فالاستلاب والاغتراب عند هيجل — Entfremdung — Verausserung — Entausserung — يجرى بنفس الألفاظ عند ماركس وإن كان هيجل قد تميز بأنه أعمل فكره عن طريقها على المستوى الفلسفى أو الميتافيزيقى . فالفكر

Der Geist يغترب إزاء نفسه في إنتاجه وأعماله وينشئ أبنية ذهنية واجتماعية ويسقط نفسه خارج نفسه . وتاريخ الفكر هو تاريخ الإنسانية وهو أيضاً تاريخ حركات الإغتراب المتتالية الذى يجد الفكر نفسه فى غاية الأمر مالكا لمجموع إنتاجه وأعماله واسكل ماضيه التاريخي، وواعياً وعياً حقيقياً لهذا الامتلاك لفاصية هذا المجموع .

بيد أنه لا يفوتنا أن الاغتراب عند هيجل لحظة جدلية أو أوجه الاختلاف الجدلى . الاغتراب عند هيجل هو لحظة الانقسام بين الذات والجوهر . فالاغتراب (ويسمى أيضاً الاستلاب) عملية تثمر وينشأ عنها نمو وغنى حقيقيان . وعلى الوعى أن يمر بالعديد من السلوب لكي يغنى من حيث التعمينات التى ستمد الوعى فى النهاية بدورها وتجعله متواصلاً على هيئة شمول . وتلك هى حركة الوعى ومن خلال حركته يصبح الوعى الشمول الخاص بلحظاته وأوجهه المختلفة^(١) .

ويكمن الخلاف بين هيجل وماركس فى أن هذا الأخير يضع الشمول بمعنى من المعانى كمعطى منذ البداية الأولى . وفى رأى ماركس أن هيجل قد خلط بين الموضوعة (أى إخراج الإنسان فى الطبيعة وفى العالم الاجتماعى) والاغتراب . ليس الاغتراب عند ماركس موضوعة من هذا القبيل . فالموضوعة طبيعية وليست طريقة يصيح الوعى بها غريباً إزاء نفسه ولكنها طريقة يمكن أن يعبر بها الوعى على نحو طبيعى . فالموضوعة من قبيل ظواهر الطبيعة فى حين أن الاغتراب حقيقة اجتماعية خالصة^(٢) .

وينبعث هذا الاختلاف بين فكرة الاغتراب لدى ماركس ولدى هيجل

(١) راجع الترجمة الفرنسية لظاهرية الفكر - جزء ثان - ص ٢٩٤ .

(٢) راجع مخطوطات سنة ١٨٤٤ لماركس ص ١٣٦ .

من أن مفهومها عند الأخير اكتشاف البعد الذاتية الخالصة الذي هو العدم في حين أن مفهومها عند الأول ينبى على أساس أن الإنسان منذ البداية موجود طبيعى أى على أساس إيجابية ليست في ذاتها نفيًا . هذا بينما في بداية جدل التاريخ عند هيجل توجد رغبة لا حد لها في التعرف ، أى رغبة في الميل إلى الآخر وهى طاقة وإمكانية لا أول لها لأنها لا تنشأ عن أية إيجابية أولية .

وليس هذا وحسب . فالنقد الخاص بالحقيقة الاقتصادية لنظام رأس المال عند ماركس يوجد كأصل لكل مذهبه وفكره . وقد كان هذا النقد نفسه قائمًا في أصل تفكيره كـ نقد فلسفى وأخلاقى على طريقة هيجل قبل أن يستحيل عنده إلى تحليل اقتصادى واجتماعى صارم . أى أن ماركس استخدم هذا النقد الذى كان موجودا كـ نقد فلسفى وأخلاقى عند هيجل بوصفه طريقة مستحدثة في تحليل الظواهر الاقتصادية والاجتماعية . وقد كسى ماركس هذا النقد قالبًا جديدًا لإستخدامه في موضوع عملى وإن كان لا يزال يظهر كاستمرار ومواصلة لعدة أساليب فكرية من صميم النسق الهيجلى .

وهكذا يلزم على الدوام أن يكون هيجل حاضرا برمته أولاً في أى تفكير فى أحد أفرع فلسفته بطريقة شاملة إذا كان من الضروري تناول إحدى جزئياته . من الضروري الجمع بين أطراف فلسفة هيجل حتى يحظى الإنسان فى النهاية بمنظور واضح يضى منه الصحة والدقة على ملاحظاته فى أى جانب من جوانب هيجل ، ويستوحى منه روح الفطنة والإنصاف لكل نقطة من نقاط فلسفته . وهذا هو ما ينبى أن يظل دائماً رائد كل دارس لهذه الفلسفة الدقيقة ذات الطابع السكى إذا شاء أن يكون لدراسته أى معنى .

خاتمة

لا يستطيع الباحث أن يغفل فلسفة الجمال عند الكلام عن هيجل لما لهذه الفلسفة من أهمية بالغة في فكره وتسكويته الفلسفى العام . غير أننى كنت قد تناولت هذه الفلسفة بتفصيل كبير فى كتابى عن النقد والجمال عند العقاد وفى كتابى عن هيجل (سلسلة نواىع الفكر الغربى — دار المعارف) وأحسست بعدم الحاجة إلى معاودة تناول هذه الفلسفة مرة أخرى فى هذا الكتاب .

ولكن يكفى هنا فى الخاتمة أن نشير إلى أهمية هذه الفلسفة الجمالية لتابعها فى مظانها واستكمال الإمام بهيجل عن طريق بعض الكتابات الأخرى الضرورية . والواقع أن الجمال عند هيجل هو المظهر الحسى للفكرة فى حين أن الفن هو يقظة الإحساسات المناسبة الأليفة بواسطة الأشكال المعبرة عن الحياة . وكان هذا الموقف الهيجلى شيئاً مغايراً بالمرّة لكل ما سبق من قبل فى هذا الصدد . بمعنى أن موقف هيجل أصيل هنا تماماً وخال من أى تقليد أو محاكاة لمواقف الآخرين .

وقد أشار الأستاذ الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه الهام عن فلسفة الفن فى الفكر للعاصر إلى أن الفهم الأفلاطونى للجمال فى محاوره هيباس هو بعينه فهم هيجل لمهمة علم الجمال . واستشهد على ذلك بأن هيجل قرر ضرورة الانطلاق فى النظر إلى الجمال بوصفه فكرة أو حقيقة كلية . ولا مانع فى الواقع من أن يكون ثمة تشابه بين الموقفين وإن كان من الصعب التقريب بشكل قاطع بين الفلسفتين .

وليس هنا مجال المقارنة بين هيجل وأفلاطون في نظرية كل منهما عن الجمال . ولكن الحق يقال إن هيجل كان مخلصاً لمنطق فلسفته بأكملها في موقفه الجمالي وكان أحرص ما يكون على تخليص الفن من اللامحدود عند شيلنج .

ومن هنا عاد الدكتور زكريا إبراهيم فقرر أن الفن عند هيجل شأنه شأن الفلكر في أنه ينشد الحقيقة . وإذا كان العالم الحسى ينجح عادة في إخفاء الباطن عنا وفي إبراز الظاهر أمام عيوننا ، فالعالم الفنى - هكذا يقول الدكتور زكريا إبراهيم - حريص دائماً على أن يجعل الخارج شبيهاً بهذا « الداخِل » ويرد الحقيقة الحسية إلى الحقيقة الروحية حتى تصبح « المادة » بمثابة مجلى أو مظهر للروح . وهذا التكافؤ بين الظاهر والباطن أو بين الطبيعة والروح هو المثل الأعلى للفن لأنه من شأنه أن يرفع التناقض بين الحياة المادية والحقيقة الروحية . ويخلص هيجل من ذلك كله إلى القول بأن الفن أداة فعالة لتحقيق التوافق بين الحس والعقل أو بين الرغبة والواجب أو ما هو كائن وما ينبغي أن يكون . ومهمة الفن الأصيلة هي التأليف بين الحرية والضرورة أو بين الباطن والظاهر أو بين المضمون والشكل .

وقد كان كتاب هيجل عن علم الجمال أول كتاب من نوعه في الغرب يجمع بين كل ضروب النشاط الفنى في الحقب التاريخية المختلفة التى عاش فيها الإنسان . ويقدم الكتاب تعريفاً لتصوير الجمال على أساس أنه المظهر الحسى للفكرة . وهو تعريف جامع لكل مظاهر الجمال المختلفة . كما أن الكتاب يمثل في مجموعه تاريخاً عاماً للفن .

(١) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن عند هيجل - بحث نشر في مجلة المجلة عدد ١٠٧

نوفمبر سنة ١٩٦٥

والفن ذاته هو أول أوجه الروح وأولى لحظاتها وإن كان في الواقع الفعلى يتطلب إصلاحا دينيا ظاهرا . فالفن لا يحتل مكانته من الروح إلا إذا حقق الدين ماهيته الفعلية وحصل على جوهر وجوده .

والغاية من الفن هي الجمال . والجمال لا يكون إلا جمالا فنيا لأن الجمال الطبيعي هو مجرد انعكاس الروح ولا يكون جميلا إلا بانتمائه ومشاركته في عالم الروح . ولما كان الجمال غاية الفن فقد أصبح بالتالى مقولة من مقولات الوجود كحقيقة محسوسة لكل من الشئ في ذاته والشئ لذاته . وتلك في الواقع مهمة ذات تخصيص كبير .

ويتحقق الجمال وينبعث من الفنون الجميلة من تصوير ونحت وموسيقى وشعر . ويتنقل الجمال بين مراحل التاريخ في خطوات ثلاث أولاها هي الرمزية والثانية هي الكلاسيكية والثالثة هي الرومانتيكية . ويحدث التزاوج والائتلاف بين هذه الفنون ومراحل التطور من الرمزية إلى الكلاسيكية إلى الرومانتيكية عن طريق علم الجمال الذى يعبر تعبيرا دقيقا ذكيا عن هذا التزاوج وهذا الائتلاف .

ويهمنا أن يكون هذا الكتاب صورة نموذجية لدراسة هيغل بالطريقة المدرسية التفصيلية حتى يؤسس أرضية واقعية وثابتة في التعرف على جزئيات فلسفته . ولا أحسب أن النجاح المطلق كفيل بأن يتحقق بعد محاولة أو محاولتين ولا مفر من محاولات جديدة مرة بعد أخرى إلى أن يصير الفكر الهيجلى في متناول الطلاب والمتخصصين على السواء وينجح في بلوغ حقيقة كوضوع وكفكر يثير الطريق في أشد الأزمات حلكة .

وحسبه أنه جاع فلسفة العالم ونقطة التقاء الخصوم والأنصار للميتافيزيقا .

تصويبات ضرورية

| الخطأ | الصواب | صفحة | سطر |
|--|--|------|-----|
| أن يعبر اللاوجود عبورا إبداعيا إلى اللاوجود . | أن يعبر اللاوجود عبورا خلفيا إلى الوجود . | ٨٨ | ١٢ |
| ولا يكون الشيء ولا يكون في آن معا | ولا « يكون الشيء ولا يكون » في آن معا | ٨٨ | ٢٢ |
| الشيء في ذاته | الكلام | ٨٩ | ١٤ |
| وهي الشيء في ذاته | وهو الشيء في ذاته | ٩٧ | ٢ |



General Organization Of the Alexan-
and Family (G.O.A.F.)

General Organization of the Alexandria and Family

رقم الايداع بدار الكتب ٢٥٤٧/١٩٧٠

المطبعة الفنية الحديثة

٥٠ شارع الحسيني بالزيتون، ٨٦٨٧١



مكتبة الإنجلوا المصرية